This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

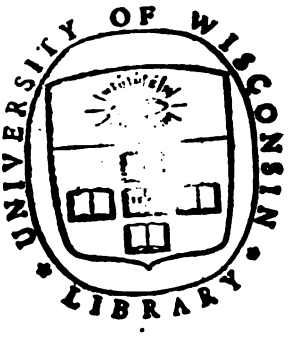
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Library

of the

University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Sieben Bücher

zur

Geschichte des Platonismus.

Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie

von

Dr. Heinrich von Stein,
ausserordentlichem Professor der Philosophie zu Göttingen.

Erster Theil,
die Vorgeschichte und das System des Platonismus enthaltend.

Göttingen.
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1862.

Digitized by Google

Vorgeschichte und System

des

Platonismus

von

Dr. Heinrich von Stein,
ausserordentlichem Professor der Philosophie zu Göttingen.

Göttingen.
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1862.

Digitized by Google

Discussi, fateor, sectas attentius omnes,
Plurima quaesivi, per singula quaeque cucurri,
Nec tamen inveni melius quam credere Christo.

Digitized by Google

94415
BBO
.ST3
1-2

Seinem theuern und hochverehrten Lehrer

dem Herrn

Geheimen Hofrath Professor D. Heinrich Ritter

als Zeichen der herzlichsten Dankbarkeit

gewidmet

v. V.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Eine doppelte Aufgabe ist es, die der Verfasser sich in dem vorliegenden Werke stellen zu müssen geglaubt hat, und deren Lösung — soweit eine solche ihm überhaupt gelungen sein sollte — er darin nicht blos äusserlich zu verbinden, sondern auch innerlich mit einander zu durchdringen versucht hat, zunächst eine rein historische Aufgabe, und sodann eine Aufgabe der philosophischen Kritik. Die erste besteht in der Darstellung des platonischen Systems selbst, sowie des Verhältnisses, in welchem dasselbe zu den voraufgehenden und nachfolgenden Zeiten der wissenschaftlichen Entwicklung gestanden hat. In dieser Beziehung musste der Verfasser sich auf den Standpunkt des Platonismus stellen, um von hieraus eine Umschau in dem Gesammtgebiet der früheren und späteren philosophischen und theologischen Entwicklung zu versuchen, um die verschiedensten Factoren derselben herbeizuziehn, je nach dem entfernteren oder näheren Verhältnisse, welches sie zu jenem eigenthümlichen Strome der Platonischen Ideen besitzen, dessen frühste Quellen zwar nach unserm Dafürhalten so recht im innersten Kerne des eigenthümlich-griechischen Lebens lagen, dessen tief eingreifende Wirkungen sich aber — im Guten und Bösen, fördernd und hemmend, auf die allerverschiedensten Seiten der späteren Cultur ausgebreitet haben. Die zweite Aufgabe aber bezweckt eine

Digitized by Google

Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthum, oder bestimmter geredet, die Beurtheilung des Ersteren vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus. In dieser zweiten Beziehung handelte es sich also nicht sowol darum, anderweitige philosophische Gestalten mit dem Platonismus zu vergleichen, als vielmehr diesen selbst an der ein für alle Mal vorausgesetzten Wahrheit der positiven Offenbarung zu messen. Wenn die erste Betrachtungsart nur eine hypothetische sein konnte, sofern der Verfasser sich in ihr auf einen ihm selbst fremden Standpunkt stellte, um auf denselben die anderweitigen Erscheinungen der philosophischen Geschichte zurückzubeziehn, so forderte sie von selbst und zu ihrer definitiven Ergänzung jene zweite, die von den eigensten Voraussetzungen aus das Endurtheil über das Ganze zu fällen hat. Darin aber ist zugleich auch schon das innere Band bezeichnet, das jene beiden an sich auseinandertretenden Seiten der Betrachtung zu einer wahren und durch die Natur der Sache selbst gebotenen Einheit zusammenschliesst. Keiner wird je dazu im Stande sein, die weltgeschichtliche Bedeutung des Platonismus wahrhaft gründlich zu erfassen, ohne zuvor die Stellung desselben zur positiven Offenbarung sicher zu erwägen und richtig abzuschätzen. Eben so wenig wird es aber auch jemals möglich sein, dies letztere Verhältniss mit hinlänglicher Freiheit und Unbefangenheit des Blicks zu würdigen, ohne dass vorher die wahrhaft weltgeschichtliche Bedeutung des Platonismus zur Erkenntniss gebracht worden wäre. Man darf sich nicht dafür verschliessen, welche hervorragende Bedeutung dieser Ideencomplex des Attischen Weisen für die Speculation der verschiedensten Zeiten gehabt hat, und man muss zu gleicher Zeit sich nicht scheuen, die ganze Bestimmtheit und Tiefe, die ganze Schärfe und Freiheit der christlichen Normen an die Beurtheilung desselben anzulegen, oder man wird in dem einen wie andern Falle nie dahin gelangen, seiner Auffassung des Platonismus die gehörige Unbefangenheit und Vielseitigkeit, seiner Beurtheilung desselben

Digitized by Google

die erforderliche Consequenz und Sicherheit zu verleihn. Das eine Mal wird es an der Festigkeit der Voraussetzungen fehlen, von denen man auszugehn, an der Sicherheit der Zielpunkte, nach welchen man hinzustreben hat, und das andere Mal an der unerlässlichen Vollständigkeit des Materials, ohne dessen Berücksichtigung es gleichfalls keine wissenschaftlich haltbare Entscheidung giebt. Nur in der fortdauernden Aufeinanderbeziehung dieser beiden Seiten liegt daher ihrem ganzen Umfange nach die Aufgabe verzeichnet, die als ein freilich schwer zu erreichendes Ziel dem Verfasser vor Augen gestanden hat.

Wenn derselbe aber überhaupt Recht hatte in der damit angedeuteten Fassung seiner Aufgabe, so musste sich daraus von selbst auch die Abgränzung und Anordnung seines Stoffs, sowie das Verhältniss seiner Arbeit zu den neuern Haupterscheinungen der platonischen Litteratur ergeben.

Denn was zunächst die Abgränzung des Stoffes betrifft, so liegt ja in dem eben Bemerkten ohne Weiteres auch schon die Forderung mit gesetzt, dass wo möglich kein Factor der früheren oder späteren Zeit ausser Augen gelassen werde, der entweder in einer historisch herausgetretenen Beziehung zum Platonismus gestanden hat, oder sich wenigstens sachlich in eine fruchtbare Vergleichung mit demselben setzen lässt. Es lag also die Aufgabe vor, zwar nicht auf mechanische Sammlung einer äusserlichen Vollständigkeit auszugehn, — denn eine derartige Vollständigkeit, z. B. aller auf den Plato bezüglicher litterarischer Daten, wie sie hin und wieder wohl innerhalb der älteren Litteratur angestrebt, wennschon nie wirklich erreicht worden ist, trübt die an die Spitze gestellten Gesichtspunkte ungleich mehr, als wie sie dieselben erläutert — wohl aber war es geboten, sich in innerlicher Rücksicht vor jeder willkührlichen Einschränkung des zu betrachtenden Gebietes zu hüten, um so, wo möglich, den vollen Eindruck der durch viele Jahrhunderte sich hindurch ziehnden Ideenentwicklung ungeschwächt zu bekommen.

Digitized by Google

Hierdurch war dann aber weiter auch schon die Art der Anordnung gegeben, die sich in möglichster Einfachheit an den Faden der geschichtlichen Abfolge anschliessen zu müssen geglaubt hat. Nachdem also der erste Theil ausser der Vorgeschichte des Platonismus das erste Buch gebracht hat, welches allein aus den eigenen Schriften des Plato die ursprüngliche Gestalt seines Systems darzustellen unternimmt[1]), wird das zweite Buch das Verhältniss des Plato zum griechisch-römischen Alterthum in einem sowol die früheren als späteren Zeiten in sich begreifenden Zusammenhange zur Anschauung bringen. Das dritte Buch führt uns dann auf den eigentlichen Mittelpunkt unserer Betrachtung, sofern es den Platonismus mit dem Christenthum zu vergleichen, die Lehren des Ersteren an der Wahrheit der Heiligen Schrift abzumessen hat. Damit wird dann aber auch zugleich schon eine zuverlässige Grundlage erworben sein, von welcher aus weiter sowol das vierte Buch über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter, als auch das fünfte über die Stellung des Plato im Mittelalter zu entscheiden vermag. Mit der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften ändert sich dann aber die ganze, für uns in Frage kommende Situation auf das Wesentlichste. Um diese Veränderung hier vor der Hand nur erst im Allgemeinen auszudrücken, so kann man sagen, dass Plato fortan nicht mehr nur vorwiegend durch das Mittelglied von Uebersetzungen und überhaupt in eingeschränk-

1) Auch für die ursprüngliche Gestalt des platonischen Systems giebt es ausser den eigenen Schriften Platon's bekanntlich noch einige andere Quellen — wir erinnern hier z. B. nur an die wichtigen Mittheilungen, die wir über Plato's Zahlen- und Ideenlehre dem Aristoteles und seinen Auslegern verdanken. Dennoch behalten wir alle derartigen Nachrichten dem zweiten Buche vor, um die in diesem angestrebte Vollständigkeit der in der spätern Litteratur auf Plato bezüglichen Daten nicht von vorne herein zu beeinträchtigen.

Digitized by Google

terem Masse, sondern durch die volle und unmittelbare Vergegenwärtigung seines Schriftencomplexes seine Wirkung ausübt, dass derselbe aber anderseits auch nicht mehr jene unmittelbare Gegenwart des Lebens bezeichnet, wie im patristischen Zeitalter. Unsere Untersuchung nimmt im sechsten Buche daher unwillkührlich die Gestalt einer Geschichte der platonischen Studien an. Für diese letzteren aber begründet nun endlich Schleiermacher einen so tief eingreifenden Wendepunkt, dass es ungerecht sein würde, mit seiner Wiederherstellung des platonischen Studium nicht ein neues, das siebente Buch beginnen zu wollen, das dann ausser der Kritik der Schleiermacherschen Leistung zugleich eine Uebersicht über die der Gegenwart angehörigen Bestrebungen der platonischen Litteratur enthält. Auf diese Weise glauben wir also nicht nur überhaupt das für unsere Aufgabe Unerlässliche mit möglichster Vollständigkeit beibringen zu können, sondern dasselbe zugleich in der angemessensten Anordnung vorzuführen. Einzelne kleine Uebelstände sind freilich bei der Vertheilung eines so umfangreichen Stoffes immer nicht ganz zu vermeiden. Wir rechnen dahin namentlich den Umstand, dass ohne Anticipationen oder Wiederholungen zu begehn, unsere Auseinandersetzung mit der neuesten platonischen Litteratur nicht früher als im letzten Buche erfolgen konnte, die meisten und die wichtigsten Instanzen, die in Hinsicht der Letzteren von uns beizubringen sind, ergeben sich eben erst aus dem vollen Ueberblick über die Ueberlieferungs-Geschichte der platonischen Schriften. Nicht weniger wird ein solcher vorausgesetzt bei der wichtigen Frage nach der Aechtheit oder Unächtheit der einzelnen den platonischen Namen an sich tragenden Schriften; und innerhalb des ersten Bandes mussten wir daher auch für die in dieser Beziehung von uns getroffene Entscheidung den Erweis schuldig bleiben. Endlich bedauern wir auch das äusserliche Missverhältniss, welches allerdings zwischen dem nur ein Buch enthaltenden ersten Bande und dem für die übrigen

Digitized by Google

sechs bestimmten zweiten [1]) besteht. Indessen auch hier, wie in jenen anderen Beziehungen haben wir geglaubt uns ausschliesslich durch die aus dem Innern der Sache selbst sich ergebenden Rücksichten leiten lassen zu müssen, ohne vor den Bedenken allzuängstlich zurückzutreten, die sich daraus vielleicht für die äussere Form ergeben. Ist doch auch, wie einer unserer verdientesten Gelehrten in einer ganz ähnlichen Lage bemerkt, „Symmetrie nicht als höchstes Gesetz in der Architektur, geschweige denn für historisch-philosophische Forschungen und Darstellungen anzuerkennen“ [2]).

Ueberhaupt versage der geneigte Leser einem Unternehmen seine Nachsicht nicht, das auch in der Beziehung als ein Erstlingsversuch anzusehn ist, als es sich auf ein Gebiet wagt, dessen Umspannung seinem ganzen Umfange nach und unter Zurückbeziehung auf den von uns verfolgten Gesichtspunkt — bisher noch so gut wie Niemand gewagt hat. Freilich einzelne Theile unserer Aufgabe sind oft genug, fast möchte man sagen, allzuoft bearbeitet worden, wie denn insonderheit die neueste platonische Litteratur weniger am Mangel als an ihrer eigenen Ueberfülle zu leiden scheint. Es fehlt in ihr nicht an umfassenden Darstellungen, die sich auf das Ganze des platonischen Systems beziehn, noch an eingehnden Erörterungen, die einzelne Seiten desselben oder dessen Beziehungen zu früheren oder spätern Factoren der philosophischen Entwicklung betreffen, ebensowenig fehlt es an ausführlichen Vergleichungen des Platonismus mit dem Christenthum und selbst das Ganze unseres Themas ist nicht

---

1) Dieser zweite Band wird, so Gott will, dem vorliegenden unmittelbar auf dem Fusse nachfolgen, da es dem Vf. selbst am meisten daran liegen muss, beide nicht aus ihrer engen, innern Zusammengehörigkeit herausgerissen zu sehn.

2) Brandis in der Zueignung seines Aristoteles an Schelling p. IX.

Digitized by Google

bloss oft desiderirt und einige Male verheissen worden [1]), sondern zwei Mal sogar wirklich in Ausführung genommen, beide Male [2]) indessen, nach unserem Dafürhalten mit ziemlicher Leichtfertigkeit und ohne jeden eigentlichen Erfolg. Aber auch selbst die Fülle jener anderweitigen Leistungen, so schätzenswerth sie immer an sich ist, hat doch fast eben so viel zur Verwicklung und Erschwerung als zur Unterstützung unserer eigenthümlichen Aufgabe beigetragen, und zwar dies Letztere auch nicht etwa blos wegen der in den Principien allerdings auch vielfach vorhandenen Differenzen, sondern noch mehr durch die auch ausserdem sich ergebende Nothwendigkeit, zerstreute und von einzelnen Seiten her gemachte Beobachtungen unter dem Gesichtspunkte des Ganzen aufzufassen, von fremden Standpunkten vorgetragene Behauptungen auf den eigenen zurückzubeziehn, und dadurch umzugestalten.

Dem Verfasser ist es stets gegenwärtig geblieben, wie viel er selbst nicht blos von solchen Gelehrten gelernt hat, mit denen er in der Mehrzahl der hier in Betracht kommenden Hauptfragen so übereinstimmt, wie die dies in Betreff Schleiermachers, Ritters, Boeckh's, Brandis', Zellers, Trendelenburg's, Deuschle's, Bonitz u. A. der Fall ist, sondern auch von Solchen, wie C. F. Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl, Michelis u. A. in Betreff deren sein dissensus den consensus überwiegt. Er hat noch das Glück gehabt, vor Jahren — wo indessen seine eigene Partie in der platonischen Frage auch schon mit ganzer Entschiedenheit ergriffen war, — mit dem unvergesslichen C. F. Hermann über diese Fragen persönlich zu discutiren: hätte er es auch nicht sonst

---

1) So z. B. von Steinhart, C. F. Hermann, Michelis in ihren später oft anzuführenden Werken.

2) Wir meinen Combes-Dounous Essai historique et coup d'oeil rapide sur l'histoire du Platonisme depuis Platon jusqu'à nous. 2. Theile. Paris 1809. u. Arnold System der platonischen Philosophie. Erfurt 1858.

Digitized by Google

schon verstanden, er hätte es an diesem einen Beispiele lernen müssen, seine persönliche Anerkennung nicht erst von der Uebereinstimmung in einer derartigen wissenschaftlichen Frage abhängig zu machen. Keinem lieber als dem uns so früh entrissenen Lehrer würde er die vorliegende Arbeit zur Prüfung vorgelegt haben, so wenig er auch volle sachliche Zustimmung von dessen Seite hätte erwarten können. Möge ein gleicher Geist der Gerechtigkeit die vielleicht von fremden Standpunkten her über seine Arbeit zu erwartenden Beurtheilungen beseelen! Möge seine Arbeit überhaupt in Etwas dazu beitragen, die richtige Einsicht in das Wesen desjenigen Philosophen zu fördern, von dem es noch immer nicht genau genug erkannt ist, wie unendlich viel derselbe den höheren Interessen der Menschheit sowol genützt als auch — geschadet hat. Denn vielleicht auf Keinen so sehr als wie auf ihn selbst findet das für den ersten Eindruck allerdings seltsame Wort seine Anwendung, das man einst dem stark von ihm bestimmten Origenes nachgesagt hat: Ubi bene, nemo melius; ubi male, nemo pejus!

Göttingen, den 13. Juni 1862.

H. v. S.

Digitized by Google

Inhaltsübersicht.

Einleitung: Vorgeschichte des Platonismus p. XVII—XCVI

Abgränzung der Aufgabe dieser Vorgeschichte. Culturgeschichtlicher Ueberblick über die griech. Entwicklung zwischen Homer und Thales XIIX. Religionsgeschichtliche Bedeutung Homers. Sein heidnischer, sein griechischer, sein achäischer Character. Widersprüche in seinen theologischen Vorstellungen XXVII. Die Unsterblichkeit der homerischen Götter und ihre Unsichtbarkeit XXXIV. Das Vorwiegen einer ästhetisch-anthropomorphisirenden Richtung bei Homer und sein Verhältniss zur frühern Religion XXXIX. Die späteren Consequenzen beider Standpunkte bis in die Entstehungszeit der Philosophie: auf der einen Seite Zunehmen des Trübsinns und der Irreligiosität, die Sagen vom goldenen Zeitalter und die Unsterblichkeitsgedanken, anderseits die naturalistisch-pantheistischen Anschauungen der Mysterien, der sogenannten Orphiker und anderer Kosmogonien. Motiv zu einer beide Seiten umspannenden Tendenz der Philosophie LVIII.

Spätes Auftreten der Philosophie innerhalb der politischen Geschichte. Rastloser Verlauf und demokratische Tendenz der Letzteren LXIII. Die Bedeutung der Colonien und Thales persönliche Erscheinung, das Neue und Eigenthümliche seiner philosophischen Betrachtungsart LXXIV. Fortentwicklung der dynamischen und der mechanischen Auffassung bis auf Anaxagoras. Widersprüche und Einseitigkeiten der vorsokratischen Naturphilosophie LXXXI, die Sophistik und Atomistik LXXXV. Sokrates Persönlichkeit: sein Betonen der göttlichen Weisheit und menschlichen Wissenschaft, sein wissenschaftliches Bewusstsein von dem Wesen der letzteren in Hinsicht auf Induction, Definition und systematische Form XCI. Seine Wirksamkeit und sein Schicksal XCIV. Veränderungen auf andern Gebieten gleichzeitig mit der ersten Periode der Philosophie.

Erstes Buch: das ursprüngliche System des Platonismus dargestellt nach den Originalurkunden.

§. 1. Allgemeine Characteristik der platonischen Schriften p. 3—65

Disposition 4. Eindruck der plat. Schriften 8. Das Dramatische und Mimische derselben 16. Ihr philosoph. Inhalt 23. Ihre prosaische Diction 26. Plato's Forderung der Selbst-

Digitized by Google

thätigkeit an den Leser und Schleiermachers Verständniss für dieselbe 33. Fünffache Modification des Dramatischen und Bedeutung dieser Unterschiede 57. Keine eigentlichen Modificationen des Inhalts 60. Anschluss an die einzelnen Dialoge 62. Definitive Characteristik.

§. 2. Die schriftstellerische Ansicht des Plato nach den darauf bezüglichen Andeutungen seiner Schriften p. 65—76
Doppelte Veranlassung zu derartigen Andeutungen 67. Die Phaedrusstelle u. a.

§. 3. Die Persönlichkeit Plato's nach seinen Schriften 76—79
Mangel an derartigen Andeutungen.

Der wissenschaftliche Lehrgehalt der platonischen Schriften.

Erste Gruppe:

Die in das Ganze des Systems einleitenden Dialoge.

§. 4. Die Begriffsbestimmung der Freundschaft als Ausgangspunkt für die Lehre von der Liebe (Lysis) p. 80—92
§. 5. Die Lehre von der Liebe nach dem Phaedrus und Symposium 92—127

Zweite Gruppe:

Die das System in seinen einzelnen Bestandtheilen ausarbeitenden Dialoge.

§. 6. I. Die Tugendlehre nach dem Meno, Protagoras, Charmides, Laches, Euthyphron und Euthydem p. 128—137
§. 7. II. Die Wissenschaftslehre nach dem Theaetet 137—160
§. 8. III. Die Güterlehre nach dem Gorgias und Philebus 161—201
§. 9. IV. Die Ideenlehre nach dem Parmenides, Sophistes und Politikus 201—238
§. 10. V. Die Psychologie Plato's nach dem Phaedo 238—248

Dritte Gruppe:

Die den Staat und die Natur construirenden Dialoge.

§. 11. Die zehn Bücher vom Staate p. 249—261
§. 12. Timaeus und Kritias 261—275
§. 13. Die Gesetze 275—291

Anhang.

§. 14. Apologie, Kriton, Menexenus, die beiden Hippias, Jon, der erste Alkibiades und Kratylus 291

Digitized by Google

Einleitung.

Vorgeschichte des Platonismus.

Keine andere Aufgabe verfolgt die Vorgeschichte des Platonismus, welche wir hier als einleitende Betrachtung voraufschicken, als die Beschreibung des allgemeinen culturgeschichtlichen Hintergrundes, aus welcher wir die in ihrer Eigenthümlichkeit sich entwickelnde Gestalt des Platonismus hervortreten sehn, soweit dieser Hintergrund dem Lebensgebiet der griechischen Welt angehört. Es wäre an sich zwar nicht undenkbar, die hiermit bezeichnete Aufgabe auch noch weiter über den Bezirk der Griechischen Gränzen hinaus zu verfolgen: aber da dies kaum ohne die naheliegende Gefahr zu geschehen vermöchte, uns entweder in die Aufstellung eigner weitaussehnder und unbestimmter Hypothesen zu verlieren, oder doch zum mindesten in die Kritik fremder Vermuthungen dieser Art verwickelt zu werden: da wir unserseits aber von jenem Ersteren am liebsten ganz abstehen, für dieses Letztere aber, wenigstens zum grössten Theile, innerhalb des weiteren Verlaufs unserer Darstellung noch eine geeignetere Stelle zu finden hoffen [1]), so bescheiden wir uns an dieser Stelle damit, wenn es uns gelingen sollte, die Beziehungen

1) Es gilt dies namentlich auch von jener für das platonische Studium so äusserst folgenreich gewesenen Hypothese, die das sogenannte Hebraisiren des Plato betrifft. Wir werden sie da genauer zu untersuchen haben, wo sie zuerst von Gelehrten in die Form einer bestimmten Schulmeinung gebracht worden ist. Vorläufig erlauben wir uns, in Betreff ihrer auf unseren in Niedener's Zeitschrift für historische Theologie 1861 erschienenen Aufsatz: „der Streit über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter", p. 383 seq. zu verweisen.

Digitized by Google

vollständig und richtig zu überschauen, welche, den Platonismus betreffend, in der ihm der Zeit nach voraufgehnden Entwicklung der griechischen Welt liegen.

Indessen auch diese Beziehungen selbst sollen vor der Hand nur an und für sich, nicht aber auch an dieser Stelle schon im ausgesprochenen Zusammenhange mit dem Platonismus vor Augen gestellt werden. Eine derartige Vergleichung und Abgränzung jener beiden Seiten mit- und gegeneinander bleibt vielmehr erst dem Uebergange von dem ersten in das zweite unserer nachfolgenden Bücher vorbehalten, hier betrachten wir zuerst jene vorplatonischen Factoren an sich und lassen dann im ersten Buche ebenso das platonische System selbst folgen, bevor wir dazu schreiten, ein definitives Facit aus der Aufeinanderbeziehung beider Seiten zu gewinnen.

Unter diesen Umständen werden wir nun die uns hier vorliegende Aufgabe damit zu erschöpfen hoffen dürfen, dass wir innerhalb des Gesammtgebiets der griechischen Geschichte den Punkt aufzeigen, wo die Philosophie, und innerhalb der Letzteren wiederum denjenigen, wo der Platonismus in den Lauf ihrer Entwicklung eintritt. Wobei wir nicht fehlzugreifen glauben, wenn wir zum Zweck jener ersten Entwicklung beim Homer, zum Zweck dieser anderen dagegen beim Thales mit unserer Betrachtung einsetzen. Denn wie jener der Anfänger aller im eigentlichen und engern Sinne griechisch zu nennenden Bildung ist, so ist es Thales für alle philosophische. Auf diese frühsten Anfangspunkte zurückzugehn aber ist man genöthigt, wenn man recht würdigen will, in welchem Maasse die Philosophie der Höhenpunkt der ganzen Griechischen Bildung, Plato selbst aber wiederum der der Philosophie ist.

Nicht früher als bei Homer wird irgend eine auf das griechische Alterthum bezügliche Forschung einzusetzen im Stande sein, wenn anders sie ihre Resultate wirklich dem Character der Urkundlichkeit anzunähern bemüht ist. Aber auch nicht später als ebenda wird es geschehn dürfen, so bald wenigstens es sich dabei um einen Factor handelt, der einen integrirenden Platz innerhalb der innern Entwicklung des griechischen Lebens behauptet. Und zwar gilt beides von jedem derartigen Factor der griechischen Welt, mag er übrigens mehr den verborgen

Digitized by Google

liegenden und aus der Tiefe wirkenden Gebieten der Religion und Sprache, oder den äussern, politischen und socialen Verhältnissen oder endlich auch den zwischen beiden gleichsam in der Mitte liegenden Gebieten der Kunst, Poesie und andern Litteratur angehören: immer wird es zweckmässig sein, in seiner Untersuchung bis auf Homer zurückzugehn, immer möglich von diesem Punkte aus einen wirklich zuverlässigen Faden der Forschung in die Hand zu bekommen.

Machen wir jetzt von diesen auch noch in allgemeineren Beziehungen geltenden Sätzen unsere Anwendung auf Plato und die Philosophie, so ist es zunächst und vor allem die religiöse Seite des Homers, welche wir zu befragen haben werden. Denn wie man auch übrigens über Herodot's berühmtes Wort von Homer und Hesiod, als den „Urhebern der griechischen Götter und ihrer Geschichten" denken mag, in dem Sinne behält dasselbe immer seine Wahrheit, als darin die Aufforderung erblickt werden kann, uns grade vom Homer — und in gewisser Weise auch vom Hesiod — aus über die ältesten griechischen Religionsentwickelungen zu orientiren. Bis auf diese zurück müssen wir aber, in der That, gehn, wenn wir den ersten Entstehungsgrund der Philosophie aufsuchen wollen. Derselbe hat sich zwar nachher auch noch in andern mehr auf der Oberfläche des Lebens zur Erscheinung kommenden Gestalten geäussert und gleichsam ausgewirkt, in seiner eigentlichen Wurzel liegt er aber ohne Frage schon auf dem religiösen Gebiete, in einem diesem Gebiete angehörigen Streite der Welt- und Götterauffassungen, der genau so alt und so jung ist wie das Heidenthum überhaupt, und wie das griechische insonderheit.

Nicht weniger als eine dreifache Beziehung ist es nämlich, in welcher die griechische Religionsgeschichte Homer als ihre Quelle anzusehn hat. Sie wird ihn zu benutzen haben, nicht allein um aus ihm den eigenen religiösen Standpunkt des Dichters, oder wenn man lieber will, der Dichter[1]) kennen zu

1) Zu den grossen Verdiensten, die der geistvolle Welcker sich um eine mit Recht so zu nennende Wissenschaft des classischen Alterthums erworben hat, gehört auch die Art, wie er jederzeit die Fahne des Einen Homer hochgehalten hat. Es liegt uns fern, in dieser cause célèbre der neuern Philologie ein eigenes Votum abgeben zu wollen, aber mit Rück-

Digitized by Google

lernen, sondern zu gleicher Zeit, um darin die Spuren wahrzunehmen, die in ihm auf eine ihm selbst vorangehnde, sowie die Anfänge, die auf die ihm nachfolgende Periode hinweisen. Homer bezeichnet somit den allerhellsten Punkt innerhalb der gesammten griechischen Religionsgeschiche: einen an sich festen und durchsichtigen Mittelpunkt, der zugleich sein helles Licht nach vorn und nach hinten wirft. Es hat aus naheliegenden Gründen nicht blos keinen zu rechtfertigenden, sondern überhaupt keinen rechten Sinn, wenn man Homer's Gedichte auch jetzt noch hier und da als die Bibel des griechischen Volkes bezeichnen hört: aber das ist allerdings wahr, dass man ausnahmslos aus keiner zweiten Quelle so bequem und vollständig wie aus dieser erfahren kann, was über Gott und die göttlichen Dinge die Griechen vor und nach Homer, in den Zeiten, die er ausführlich schildert, und in denen, die er nur eben noch durchblicken lässt, in der Epoche, der er selbst angehört und in derjenigen ,die durch seinen Einfluss, durch sein blosses Vorhandensein auf das Allerentscheidendste bestimmt ist, geglaubt und gemeint haben. Eben dieser rasche und bedeutsame Wechsel der religiösen Anschauungen ist es nun aber auch, mit dem die Genesis der Philosophie unter den Griechen auf das Allergenaueste zusammenhängt. Er hat seinen Reflex in allen bedeutendern Erscheinungen der poetischen und prosaischen Litteratur gefunden; mit ihm berühren sich jene grossen, wenn auch oft versteckteren Umwälzungen des socialen Lebens unter den Griechen, von denen die einzelnen politischen Facta und Katastrophen selbst nur erst die Consequenzen sind: — aber auch die Philosophie unter den Griechen, mit ihrem autochthonischen Ursprunge, mit der bewundernswürdigen Regelmässigkeit ihres weiteren Verlaufs, mit der embryonischen Kleinheit ihrer Anfänge, und mit der wahrhaft exemplarischen Bedeutung ihrer letzten Resultate und Resultatlosigkeit — auch die Philosophie unter den Griechen mit allen diesen und ihren

---

sicht auf diejenigen Seiten, von welchen her dieselbe, wenigstens mittelbar auch die Alte Philosophie berührt, wollten wir unsere Ueberzeugung nicht verhehlen, dass wir ungleich mehr auf Seiten Welckers und seiner Genossen als zu seinen Gegnern stehn.

Digitized by Google

sonstigen Beziehungen wird Niemand in erschöpfender Weise zu begreifen im Stande sein, der nicht bis auf jene aus Homer zu beleuchtende Wechsel der griechischen Religion zurückgreift.

Die Gedichte des Homer sind uns bekannt, wie gewiss kein anderes Werk der griechischen Litteratur. Wir pflegen sie schon als Knaben zu lesen, und in uns zu bewegen, und wer weiss, wie manche von unseren eigenen — und zwar auch nicht blos poetische, sondern selbst anderweitige — Anschauungen sich unwillkührlich in uns nach dem Muster derjenigen Eindrücke bilden und befestigen mögen, die jene Gedichte uns zuerst mitgetheilt haben. Dieselben sind nach einem bekannten Worte von Goethe: „die abgespiegelte Wahrheit einer uralten Gegenwart“ — aus diesem Grunde sind sie in gewisser Beziehung — d. h. nach allen denjenigen Seiten hin, die dem rein natürlichen Leben des Menschen angehören, — eine unmittelbare Macht über uns, deren Einflüssen wir oft vielleicht um so bestimmter unterliegen, je weniger wir uns dessen bewusst sind. In diesem Umstande liegt nun aber für denjenigen, der über die homerischen Gesänge in irgend welcher Beziehung zu reden hat, zunächst ein unverkennbarer Vorzug; denn er braucht nur auf Bekanntes hinzudeuten, um sofort verstanden zu werden; er braucht nur die Hauptpunkte hervorzuheben, deren Ausführung dann der eigenen Erinnerung seines Zuhörers oder Lesers überlassend. Aber es liegt hierin neben dem Vorzug zugleich noch ein zum mindesten eben so grosser Nachtheil verborgen, denn das Bekannte ist uns so bekannt und geläufig geworden, dass es uns gar nicht mehr recht in die Objective treten will; es erscheint uns so natürlich, nicht grade, weil er dieses an sich wirklich wäre, sondern weil wir es so oft gehört haben. Und daher ist denn auch jede auf Homer bezügliche Darstellung so leicht der Gefahr ausgesetzt, entweder der Trivialität oder der Paradoxie beschuldigt zu werden; das Eine so lange sie sich in den hergebrachten Gleisen bewegt, das Andere aber, sobald sie diese einmal zu verlassen sucht; darum weht uns auch die religiöse Beschaffenheit der homerischen Gedichte nicht noch eigenthümlicher, fremdartiger an, als wie es in der Regel zu geschehen pflegt. Denn wie fremdartig und singulär ist diese doch im Grunde genommen, wie heterogen steht Homer's

Digitized by Google

Gottesauffassuug und Weltanschauung allen unsern derartigen Vorstellungen und Voraussetzungen gegenüber. Ich rede dabei ganz und gar noch nicht von demjenigen Gegensatze, in welchem die homerische „Theologie" als eine heidnische und polytheistische zu unserm auf die positive Offenbarung gegründeten Theismus steht, sondern selbst wenn man diese allgemeinen Voraussetzungen ganz und gar zugegeben, wenn man sich von Anfang an auf den Boden der heidnischen Welt gestellt hat, muss man doch noch immer überrascht werden über die Eigenthümlichkeit der homerischen Anschauung. Man wird in dieser dann zwar nichts Anderes anzutreffen erwarten, als eine bunte und bewegliche Mythologie von einzelnen, durchaus menschenartigen Gestalten. Aber immer wird man noch davon überrascht sein müssen, in wie hohem Grade diese Mythologie fast allen und jeden religiösen Ernstes entbehrt, wie ein solcher doch andern Arten des Heidenthums wenigstens mehr zukömmt als dem homerischen.

Denn man stelle sich die homerische Gottheit, das Göttliche, die Götter bei Homer nur einmal ernstlich und im Zusammenhange vor — man versuche sich einmal an der freilich nicht ganz einfachen Aufgabe, hinter den Poesien und Mythologien des Homers seine eigentliche theologische Meinung herauszufinden und man wird überall in ihm auf Widersprüche und anderweitig auffallende Erscheinungen, auf Probleme stossen, die ihre Erklärung nur darin finden, dass in Homer uns ein heidnischer Standpunkt und zwar näher ein solcher in der Form der griechischen Nationalität, und innerhalb dieser wiederum in einem ganz besondern Stadium ihrer Entwickelung vorliegt. Der Geist, der nach der religiösen Seite hin die homerischen Gedichte durchweht, ist zunächst in seiner ganzen eigenthümlichen Bestimmtheit als ein heidnischer, dann als ein ächt — wenn auch nicht erschöpfend — griechischer, und endlich, um auch dies mit einem Worte zu sagen, als ein achäischer zu begreifen. Was aber mit diesen drei Bestimmungen gemeint sei, lässt sich besser am Einzelnen aufzeigen, als in abstracte Formeln zusammenfassen [1]).

1) Es ist hier der Ort, Naegelsbach's Homerischer Theologie, Nürnberg

Digitized by Google

Durch Homers religiöse Gedanken zieht sich das unverkennbare Bestreben hindurch, uns in seinen Göttern nach den verschiedenen Seiten hin nicht nur graduell, sondern qualitativ vom Menschen verschiedene Wesen vorzuführen. Streng genommen darf man ihm ein solches Bestreben von vorn herein zutrauen, so bald man bei ihm überhaupt von einem religiösen Standpunkt redet. Denn es liegt im Wesen aller Religion, nicht sowol, dass der Mensch in seinem Göttlichen nur wiederum sich selbst, oder etwa eine erhöhte Potenz von sich anbete, sondern dass er allen Ernstes über sich hinauskomme zu etwas Höherem, Mächtigerem, Andersgeartetem, als wie er selbst ist. Aber auch durch ganz bestimmte und ausdrückliche Einzelnheiten lässt sich dies Bestreben bei Homer nachweisen. Denn warum sonst vindicirte doch Homer seinen Göttern eine ganz besondere Art der Speise und des Trankes? warum rollte in ihren Adern statt des menschlichen Blutes der Ichor? warum nähme Alles, was zu ihnen in irgend welche Beziehung gesetzt wird — Grosses wie Kleines — eine ganz besondere heilige göttliche ambrosische Beschaffenheit an? warum ragte ihre Leiblichkeit nicht blos durch Schönheit und Stärke, zuweilen auch durch Grösse über das Menschenmaass, sondern wäre in manchem Betrachte überhaupt ganz und gar den Bedingungen und Beschränkungen des menschlichen Körpers entrückt? In Wahrnehmungen und Bewegungen leisten die homerischen Götter oftmals, was für die Menschen ins Gebiet der Unmöglichkeit gehört. Sie sind im Stande, mit dem Hauch des Windes über

1840, ed. 2. 1861, zu gedenken, eines Werkes, dessen ächt deutschen Fleiss, dessen christlichen Ernst wir mit aufrichtiger Liebe bewundern. Wenn wir dennoch nicht nur mit Einzelnheiten, sondern selbst mit einigen Grundauffassungen desselben nicht einverstanden sind, so liegt der Grund unserer Differenzen von ihm grösstentheils nach ganz andern Seiten hin, als von woher Einwendungen gegen ihn gewöhnlich erhoben worden sind. So z. B. finden wir es ganz unberechtigt, wenn man ihm vorwirft, seinen Stoff durch vorgefasste Meinungen im Sinne der christlichen Dogmatik præoccupirt zu haben. Oft haben wir vielmehr gewünscht, dass er die derartigen Kategorien mit einer noch ernstlicheren Consequenz gehandhabt hätte. — Uebrigens verweisen wir zur Belegung und weiteren Ausführung der im Texte aufgestellten Gesichtspunkte durchaus auf ihn — wennschon in Betreff mancher nicht unwichtiger Einzelnheiten adhuc sub judice lis est.

Digitized by Google

Land und Meer zu fliegen, oder mit der Schärfe des Auges und Ohres selbst die entlegensten Fernen zu beherschen. Sie sind selig, während die Menschen unselig, unsterblich, während diese dem Tode verfallen sind. Zauber der verschiedensten Art stehn ihnen zu Gebot, und Wunder werden von ihnen verrichtet. Bei der Bedeutung, welche innerhalb der homerischen Auffassung die Sinneswahrnehmung für alles Erkennen, das Erkennen für alles Handeln behauptet, kann es daher auch nicht überraschen, dass in allem Erkennen und Handeln, — und zwar auch nicht blos in Betreff der Wirksamkeit, sondern ebenso auch der Sittlichkeit des Letzteren — die Götter unerreichbar hoch über den Menschen stehn. Sie sind demgemäss die Allwissenden, denen selbst die Tiefen der Zukunft nicht verschlossen sind; die Allmächtigen, die — je nach der Verschiedenheit ihres Ressort — von der Natur als ihre Herscher anerkannt werden, denn die Wogen des Meers jauchzen auf, und mit ihnen die Ungeheuer der Tiefe, wenn Poseidon durch sie hindurchfährt, und der Olymp erzittert, wenn Zeus sein königliches Haupt bewegt; und endlich und vor Allem sind sie auch die Sittlichen und Gerechten, als deren Aufgabe es hingestellt wird, den Frevel zu rächen, und das Recht zu überwachen, die Güter auszutheilen und das Böse zu strafen, kurzum in den allerverschiedensten Richtungen documentirt der Dichter das Bemühn, einen festen, sichern, grösstentheils qualitativen Unterschied zwischen seinen Göttern und seinen Menschen aufzurichten.

Οὐδ' ἠγνοίησεν ἄναχτα — heisst es bei der ebenangeführten Gelegenheit, Ilias N. 27 vom Meere in Beziehung auf Poseidon. „Und nicht verkannte das Meer seinen Herscher." So dürfen wir denn auch überhaupt von dem homerischen Gottesbewusstsein sagen, dass es in den Göttern seine Herscher nicht ganz verkannt und übersehn habe. Vielmehr will es überall die Götter als etwas wesentlich vom Menschen Verschiedenes hinstellen, und wenn es ihm daher einmal gelingt, dieser seiner Absicht und Forderung in einzelnen Zügen recht gerecht zu werden, wie in jener grandiosen Scene aus dem I. Buche der Ilias, die das Motiv des Phidias geworden ist: wenn es ihm einmal gelingt, seine Götter so recht hoch und weit über sich selbst zu erheben, so jauchzt es seinen Göttern zu, wie die

Digitized by Google

Thiere des Meers dem Poseidon, wenn dieser durch sie hindurchgeht.

Aber das ist doch auch nur die bekannte Lichtseite des ganzen Bildes, und wir müssen noch ungleich nachdrücklicher auch die oft übersehne Kehrseite desselben hervorheben. Schon darauf braucht nur hingewiesen zu werden, dass die ganze homerische Welt die Götter doch eben auch nur als ihre Herscher kennt, und nicht als ihre Schöpfer — oder wenn schon die Sprache sich hier dem Numerus der Mehrheit widersetzt, so will ich lieber sagen, dass selbst der höchste Gott von ihr nicht als Schöpfer der Welt, sondern nur als ihr ἄναξ, als ihr βασιλεύς, oder auch im besten Falle, als der πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε betrachtet wird, und dass vollends die übrigen Götter in ihrem Begriffe so wenig Ahnungen eines schöpferischen Gottes enthalten. Wie die Stammväter ihren Geschlechtern, so stehn die Götter den Menschen, und wie ein Künstler seinem Stoffe, so stehn dieselben der Natur gegenüber. Der Gedanke einer schöpferischen Allmacht kommt aber dem Homer so wenig in dem einen wie in dem andern Falle in den Sinn. Und auch sonst zieht sich fast ausnahmslos durch alle theologischen Gedanken des Homer eine gar eigenthümliche und seltsame Dialektik hindurch, — eine Dialektik, die man nicht durch alle die bekannten kleinen Mittel einer gewöhnlichen Philologie beseitigen kann, die vielmehr in ihrem ganzen Umfange anerkannt werden muss, wenn anders das tiefste und eigenthümlichste Wesen des Homer zu Tage treten soll.

Schon in leiblicher Hinsicht will Homer seine Götter als weit erhaben über den Menschen beschreiben, aber indem er sie überhaupt noch als mit einer Leiblichkeit begabt darstellt, schleicht es sich nach und nach ein, dass alle Beschränktheiten, Schwächen und Gebrechen des menschlichen Leibes auf die Götter übertragen werden. Er giebt ihnen eine durch Schönheit oder Grösse hervorragende Gestalt: aber eben damit unterwirft er sie denn nun doch auch den Beschränkungen des Raums — wenigstens in gewissem Grade. Er zeichnet sie aus in Betreff ihrer Nahrung, macht sie damit aber doch immer auch abhängig von ihrer Nahrung. Mag daher auch Ares und Athenens Gestalt alle Menschen überragen, mag Ares und Poseidon's Stimme

Digitized by Google

erklingen wie der Schlachtruf von 10- oder 1200 Menschen, mag des Helios Auge auch Alles erspähen und durchdringen, was auf Erden geschieht, alle diese Götter tragen damit doch immer eine Gestalt an sich, die hinfällig und verletzt werden kann, sie bedürfen der Sinne um wahrzunehmen, der Stimme um sich bemerklich zu machen. Derselbe Ares, von dessen Stimme grade jene soeben angeführte Hyperbel behauptet wird, schreit doch nur deswegen so gewaltig, weil ihn der Speer des Diomedes, ich sage, der Speer eines sterblichen Mannes in dem Grade verwundet hat, dass seine Kniee wanken, und sein ambrosisches Blut, der Ichor dahinströmt. Derselbe Hermes, der im Stande ist, über Meer und Land dahin zu fliegen, beginnt schon im Voraus zu seufzen, wenn er den weiten nahrungs- und erquickungslosen Weg zur Kalypso unternehmen soll; derselbe Poseidon, bei dessen Erscheinung das Meer aufjauchzt, fürchtet sich vor den körperlichen Misshandlungen eines Laomedon, und das Alles erspähende Auge des Helios bemerkt es so wenig, dass die Gefährten des Odysseus ihm seine heiligen Rinder abschlachten, dass er erst aus dem Munde der Nymphe Lampetia den Bericht von diesem ihn selbst so nahe angehenden, und auch für jene Andern hernach so folgereichen Vorgange erfahren muss. Die homerischen Götter sollen allwissend sein, und doch betrügen und täuschen sie sich untereinander, wie sie gelegentlich auch sogar von den Menschen betrogen werden; sie sollen gerecht und billig sein, und doch sündigen sie im Allgemeinen nicht weniger, im Einzelnen aber selbst mehr als der Durchschnitt der Menschen und zwar sündigen sie nicht etwa blos gegen die von uns als solche anerkannten Normen des Sittlichen, sondern gradezu auch gegen das, was der Dichter selbst dafür ansieht und ausspricht: sie sind voll Uebermuths, voll Hass und böser Lust, sie sind sogar neidisch, und zwar nicht etwa blos auf die äusseren Glücksvorzüge der Sterblichen, sondern selbst auf deren Fertigkeiten und Tugenden. Ja, selbst ein Moment der Verführung — nicht blos der zum Guten beabsichtigten Versuchung — liegt unverkennbar in ihrem Character. Fasst doch das einzige Wort ἄτη dreierlei eng unter einander Zusammenhängendes in Eins: von Seiten der Götter eine Verblendung, von menschlicher Seite eine Schuld, und dann wiederum von

Digitized by Google

göttlicher Seite eine dafür mit einer in der Regel unausweichbaren Nothwendigkeit verhängte Strafe. Sie „führen ins Leben hinein", und wenn dann „der Arme" nicht ohne ihre Veranlassung „schuldig" wird, so überlassen sie ihn der Pein, „ziehn ihn, gleichsam als Richter in" eigner Sache zur Bestrafung, indem sie nun mit seltenen Ausnahmen das ganze eherne Gewicht des Rechts auf ihn herabfallen lassen. Kurzum, wer fühlt nicht, dass in allem Diesem und Aehnlichem Widersprüche liegen, die auf eine innerhalb des religiösen Bewusstseins des Homers liegende Absicht deuten, die misslingt, auf ein derartiges Postulat, welchem nicht genug geschieht.

Nur eine Seite scheint es allerdings an den homerischen Göttern zu geben, welche sich nicht in derartige Widersprüche auflöst. Wir haben bis dahin noch keine völlig unverwischbare Gränzlinie zwischen Mensch und Göttern gefunden, aber in der Unsterblichkeit der Götter scheint eine solche vorzuliegen. Homer, der bei der Wahl seiner Epitheta stets das praegnanteste, das am meisten individualisirende Moment hervorhebt, bezeichnet seine Götter oft als die *αἰὲν ἐόντες*, *ἀειγενεταί*, *οὔτοι μόρσιμοι*, *ἀθάνατοι* u. s. w. Und gewiss! sein Begriff von Unsterblichkeit ist nicht blos ein negativer oder abstracter: das non posse mori bei den Göttern ist ihm vielmehr die eigenste Wurzel für jene ganze Leichtigkeit und Glückseligkeit des Lebens, für jene Kraftfülle und aristokratische Behaglichkeit der olympischen Existenz, welche einen, zwar poetisch äusserst wirksamen, doch aber auch practisch eben so trostlosen Contrast zu der Eitelkeit und dem Elend, der Hinfälligkeit und Kürze des menschlichen Lebens bildet. In die Menschenwelt wirft der Tod einen langen breiten Schatten. Dieser Schatten fehlt dem Olymp — wie könnte dieser also anders als im Lichte unsterblichen Lebens, unvergänglicher Jugend, unverwüstbarer Freude strahlen.

Und doch ist auch die Eigenschaft der Unsterblichkeit an den homerischen Göttern nicht ganz sicher und zuverlässig. Auch sie beginnt in gewissen Beziehungen problematisch zu werden, später als die bisher betrachteten andern Eigenschaften, aber desswegen doch nicht minder unausbleiblich. Ich habe schon vorhin erwähnt, dass auch die Götter Bedürfnisse und Gebrechen haben — wie aber reimt sich das mit einer aus dem

Digitized by Google

Grunde eigener Unsterblichkeit ewige Kraft und Jugend schöpfenden Existenz? Auch erinnert der Eid, den die Götter beim Styx schwören, — es erinnert hier und da eine pathetische Drohung, eine rhetorische Uebertreibung mit Beziehung auf irgend einen Gott an die Möglichkeit seines Todes, an die eines Göttertodes überhaupt! Aber alles dies und einiges Aehnliche verschlägt im Grunde doch nur wenig im Vergleich mit der einen grossen Thatsache, dass die Götter entstanden, und zumal als Götter entstanden, d. h. erst zu einer bestimmten Zeit in den Besitz des Régiments gelangt sind. Nun aber folgt jedem Entstehn zum mindesten die Möglichkeit des Vergehns; daran hält, wenn ich nicht ganz irre, das homerische Bewusstsein ebenso bestimmt fest, als wie das heidnische überhaupt an dem Satze, dass aus nichts nichts wird. Es giebt mehr als eine Göttergeneration in der homerischen Welt; im dynastischen Kampfe haben sich dieselben das Regiment einander abgerungen. Noch leben zur Zeit der Zeus — jene grossen „Staatsgefangenen" der homerischen Welt, die Titanen, und ausser ihnen jener arme, auf ein sehr bescheidenes Altentheil gesetzte Stammvater — er ist frei und — machtlos, die Andern dagegen sind gefangen, werden aber auch selbst in der Gefangenschaft noch gefürchtet — beide legen den redenden Beweis von der Vergänglichkeit der Göttermacht ab — an sich, und indem sie auch selbst auf die regierende Generation das Licht einer bedenklichen Eventualität fallen lassen. Zumal diese Titanen sind so zu sagen das böse Gewissen der Olympier, deren Schreckgestalten jedes Mal hervortreten, so oft ein Zwist zwischen den Häuptern der neuen Dynastie ausbricht, und damit gleichsam der Boden der bestehnden Weltordnung unter den Füssen zu wanken droht. Sie hoffen offenbar auf eine Reaction, die ihnen Befreiung, den Gewalthabern aber Untergang bringt. Und was die homerische Dichtung nur hier und da erst anklingt, das hat bekanntlich die spätere Sage — in ihrer tiefsinnig kühnen Art zu combiniren und fortzuspinnen — zu jener Prometheussage ausgebildet, die die Perspective der homerischen Götterdynastien erst vollständig abschliesst. Durch brutale Gewalt hat Kronos den Okeanos entthront, durch List und Verschlagenheit Zeus den Kronos; so wird einst der Tag kommen, wo Zeus selbst

Digitized by Google

durch die ethische Superiorität des Prometheus gestürzt zu werden droht — und der Gedanke an Strafe und Untergang, an die Vergänglichkeit ihres Regiments spielt somit in bedeutsamer Weise mitten in die homerische Götterwelt hinein.

Wie aber erklärt sich denn nun diese auch sonst noch an den verschiedensten Eigenschaften der Götter nachzuweisende Dialektik? dieser Widerspruch zwischen demjenigen, was principiell an die Spitze gestellt, und was in der weiteren Ausführung angenommen wird? Er kann seinen Grund nicht in rein äusserlichen Beziehungen etwa der Redaction oder Ueberlieferung, und auch nicht etwa nur in einer gewöhnlichen Inconsequenz, Nachlässigkeit oder Unreife von Seiten des Dichters haben? Nicht darum handelt es sich ja, dass derselbe die Eigenschaften der göttlichen Erhabenheit, Unsterblichkeit u. s. w. überhaupt noch nicht anerkannt, und als solche sich zum Bewusstsein gebracht hätte, oder dass er ihnen gelegentlich nur wiederum untreu geworden wäre, sondern es handelt sich einerseits um eine klar und ausdrücklich ausgesprochene Anerkennung göttlicher Unsterblichkeit u. s. w. und anderseits um eine fast ebenso nachdrückliche Wiederaufhebung derselben. Dies Verhältniss begreift sich nun aber nur dann vollkommen, wenn man die eigenthümliche Bestimmtheit der homerischen Religion als einer heidnischen sich gegenwärtig zu erhalten weiss, denn in deren Wesen liegt es eben, nicht blos ein Nochnicht der Unreife und Unvollkommenheit darzustellen, sondern gradezu ein Nichtmehr, der Entartung und Corruption. Der Dichter trägt in seinen religiösen Vorstellungen Momente, die besser sind als sein eigenes und eigentliches Bewusstsein von den göttlichen Dingen; statt sich aber seinerseits von ihnen zu grösserer Vertiefung forttreiben zu lassen, fällt er vielmehr von ihnen ab, und verliert sich in das leichtfertige Spiel seiner dichterischen und von ganz anders artigen Impulsen bestimmten Fantasie.

Was es indessen mit diesem Umstande auf sich habe, wird vielleicht noch klarer werden, wenn wir uns jetzt noch einer andern Seite der homerischen Götter zuwenden, die, ähnlich wie die eben besprochene Unsterblichkeit, auf ganze Gedankenreihen ein helles Schlaglicht wirft. Sind die homerischen Götter an sich und im strengen Wortsinne unsichtbare, und machen

Digitized by Google

sich dieselben nur beziehungsweise und unter gegebenen Bedingungen sichtbar, — oder findet vielmehr das Umgekehrte statt, dass sie an sich sichtbar sind, und daher besonderer Voraussetzungen bedürfen, um unsichtbar zu sein? Diese Frage legt sich nicht jeder der unzähligen Homerleser vor, und unter denen, die sie sich vorgelegt haben, haben manche sie unrichtig beantwortet. Sogar Lessing mit seinen in andern Punkten so hervorragenden Untersuchungen im Laokoon hat hierin Unrichtiges behauptet, und auch bei Naegelsbach kommt man einer richtigeren Auffassung zwar näher, ohne aber doch das letzte und entscheidende Wort eigentlich ausgesprochen zu finden.

Davon nämlich hat man zunächst und vor allem Andern auszugehn, dass für das homerische Bewusstsein eine in dem göttlichen Wesen als solchem begründete Schwierigkeit oder wol gar Unmöglichkeit, in die sinnliche Erscheinung einzutreten, ganz und gar nicht existirt. Nur in einem sehr beschränkten, zum Theil selbst uneigentlichen Sinne kann die Unsichtbarkeit daher überhaupt als eine Wesenseigenschaft der Götter gelten. Im Uebrigen aber reducirt sich dieselbe durchaus auf das den Göttern zukommende Vermögen, sich beziehungsweise unsichtbar zu machen. Es sind allein einige mit dem Cultus und mit dem rein Religiösen unmittelbar zusammenhängende Beziehungen, in denen das Bewusstsein des Dichters hierüber noch hinausgeht.

Dass die Götter sichtbar seien, sagt der Dichter uns, soviel ich weiss, nirgendwo ausdrücklich. Aber nicht etwa desshalb, weil er diese Eigenschaft an ihnen bezweifelte, als vielmehr desswegen, weil er sie überall im weitesten Umfange als selbstverständlich voraussetzt, wo er diesen Umfang nicht durch ausdrückliche Bestimmungen einschränkt. Das Selbst der Götter ist zunächst und vor allen Dingen in ihrer Leiblichkeit enthalten, bei den Göttern so gut als wie dies bei den Menschen der Fall ist.

Sind die Götter nun aber hiernach an und für sich und ihrem eigentlichen Wesen nach sichtbar, so kann von einem Sichtbarwerden der Götter nicht mehr überhaupt, sondern nur noch beziehungsweise die Rede sein. Mit ihrer Erscheinung treten die Götter nicht überhaupt erst aus der Unsichtbarkeit hervor, und in die Welt der Sichtbarkeit hinein. In dieser letztern befinden sie sich vielmehr schon ein für alle Male und

Digitized by Google

nur den Ort oder auch die Art der sinnlichen Erscheinung verändern sie, wenn das mit ihnen eintritt, was man ihr Sichtbarwerden nennen kann. Ein Gott ist plötzlich an einem Orte vorhanden, wo, in einer Gestalt, in welcher er vorhin nicht war. Dies giebt uns allerdings zunächst den Eindruck, als wäre er an diesem Orte, in dieser Gestalt zuerst gleichsam aus dem Unsichtbaren ins Sichtbare hineingetreten. Näher angesehn reducirt sich dieser Eindruck indessen auf die unglaubliche und unerklärliche Intensität der Bewegung, mit welcher der Gott sich von Olymp nach Ilion oder Ithaka oder von hier dorthin zu versetzen vermag — sowie auf die Kraft, welche er besitzt, verschiedene Gestalten anzunehmen und abzulegen. Es liegt darin eine hohe, die Menschen überragende Potenz seiner leiblichen Fähigkeiten, in keinerlei Weise aber eine eigentliche und mit Recht so zu nennende Wesens-Unsichtbarkeit ausgedrückt.

Eben desswegen ist denn nun aber auch das Unsichtbarwerden der homerischen Götter gleichfalls nur als ein relatives anzusehn. Der Gott erscheint nicht Jedem und zu jeder Zeit, nicht jeder Gott erscheint dem dieser Erscheinung überhaupt gewürdigten Menschen mit gleicher Vertraulichkeit. Wie er mit rapider Schnelligkeit kommen kann, so geht er auch wiederum mit derselben. Seine Verwandlungen decken und verbergen in gewisser Weise die eigentliche Gestalt des Gottes, ja auch eben so viel, als wie sie den Gott zunächst zu offenbaren bestimmt sind: und da, wo dies für jenen ersten Zweck nicht ausreicht, müssen dann noch besondere Mittel, wie ein Nebel, die Hadeskappe und Aehnliches herhalten, um die göttliche Erscheinung den Augen zu entziehn. Aber dass eben solche besondere Mittel überhaupt dazu erforderlich sind, beweist doch nur von neuem, dass an sich die Götter keineswegs unsichtbar sind — und während im Alten Testamente die Lichtwolke vorzugsweise dazu dient, um die Anwesenheit der göttlichen Herrlichkeit zu constatiren, muss sie bei Homer dagegen in der Regel zu dem grade Entgegengesetzten dienen, den Gott dem Anblick, beziehungsweise auch dem Angriffe des Menschen zu entziehn!

Und doch giebt es, in der That, eine ganze Reihe einzelner Beziehungen, in denen unläugbar in der ernstlichsten Weise die Unsichtbarkeit der Götter vorausgesetzt wird. Ueberall, wo

Digitized by Google

es Religion giebt, findet sich das Gebet, und fast überall, wo es Religion giebt, findet sich auch das Opfer; an Opfer und Gebet schliessen sich dann auch noch eine Reihe anderer für das religiöse Bewusstsein wichtige Handlungen an, wie namentlich der feierliche Segen und Fluch, Weihe, Sühnung, Reinigung, Gelübde u. a. Die diesen zu Grunde liegenden Ideen lassen sich indessen grösstentheils auf die für das Opfer und Gebet in Frage kommenden zurückführen, und auch von diesen letzteren beiden nimmt das Gebet eine ganz hervorragende Stellung ein, gleichsam als die Hauptader, in welcher das religiöse Leben dahinrollt.

Nun aber ist es vom Gebete unläugbar, dass ihm wie überall so auch beim Homer in mehr denn einer Beziehung die Voraussetzung göttlicher Allmacht, Allgegenwart, Unsichtbarkeit zu Grunde liegt. Das Gebet bei Homer ist nach einer auch in anderer Rücksicht beachtenswerthen Beobachtung zunächst und vorzugsweise Bittgebet, ungleich seltener enthält es ein Lob oder einen Dank und endlich am allerseltensten streift es an den Character eines Bussgebetes oder auch an den einer priesterlichen Fürbitte heran. Nun aber bittet doch offenbar Niemand, der nicht von dem Angeredeten erhört zu werden hofft, der nicht von ihm wenigstens gehört werden zu können glaubt. Die homerischen Menschen beten in diesem Vertrauen, wo immer sie sich auch befinden mögen, sie setzen voraus, dass die Götter helfen können (wenn anders sie wollen), wo immer auch diese sich grade befinden mögen, sei's im Olymp oder auf der Erde, sei's in diesem oder jenem Heiligthume der Letzteren. Beides wäre aber ohne den stillschweigend mitgegriffenen Gedanken göttlicher Unsichtbarkeit in sich unmöglich und undenkbar und für das Vorhandensein eines solchen, zwar nicht mehr zu klarem Bewusstsein durchdringenden, doch aber zu Grunde liegenden Gedankens sind daher die blossen Thatsachen des Opfers und Gebets, wenn auch nicht lautredende, so doch unzweideutige Zeugen.

Jetzt liegt uns also in dem bisher Entwickelten das doppelte Beispiel einer höchst eigenthümlichen und für den ersten Blick sogar räthselhaften Erscheinung vor. Wir sehen, die Unsterblichkeit wird laut vom Dichter als eine der bezeichnend-

Digitized by Google

sten Wesenseigenschaften seiner Götter proclamirt, und dennoch denkt und dichtet er ihr in mehr denn einer Hinsicht zuwider, die Unsichtbarkeit aber wird vollends in den oben aufliegenden Seiten seines Bewusstseins so gut wie ganz und gar ignorirt oder verläugnet, und dennoch findet sie sich in durchaus unveräusserlicher Gestalt auf dem tiefern Grunde desselben vor. Beide Erscheinungen deuten gemeinsam auf einen innern Widerspruch, auf eine tiefliegende Zerrissenheit in dem Religionsbewusstsein des Dichters hin, gegen deren Annahme der so oft gepriesene und über die Oberfläche der homerischen Dichtung auch wirklich ausgegossene Glanz einer in sich befriedigten Stimmung nicht das Geringste beweist. Sie deuten darauf hin, dass der religiöse Standpunkt Homers nicht nur nicht ein besonders reifer und ernster zu nennen ist, sondern dass derselbe seiner tiefsten Wurzel nach selbst dann noch nicht richtig aufgefasst wird, wenn man denselben nur als ein zwar noch nicht zum Ziele gekommenes, doch aber in der Entwicklung begriffenes Streben ansieht, und nicht zugleich auch als die Entartung eines ursprünglich vorhandenen Gutes, als die Veruntreuung eines von Anfang an vorhandenen Besitzes. Mit andern Worten: auch hier, wie so oft, enthält die positive Offenbarung das einzige Licht, welches Deutlichkeit auch in die verschlungenen Wege des menschlichen Wesens und seiner Geschichte hineinstrahlt. Denn sie lehrt uns einerseits das Heidenthum und sein Religionsbewusstsein nicht zu unterschätzen, indem man dem Letzteren in einer mit dem geschichtlichen Thatbestand in Widerspruch stehenden Art Ideen abspricht, die nichtsdestoweniger in ihm vorhanden waren; sie lehrt uns dies, indem sie es betont, dass auch den Heiden der Herr sich nicht unbezeugt gelassen, vielmehr auch ihnen seinen Willen auf eine nie ganz verlöschende Weise in's Herz geschrieben, auf eine nie ganz zu übersehnde Weise in den Werken der Schöpfung zu lesen gegeben habe, — denn darin liegt die Verpflichtung auch in der heidnischen Religion Funken und Reste eines von Oben stammenden Lichtes zu erblicken. Aber sie lehrt uns anderseits auch nicht minder bestimmt, dass diese Reste veruntreuet, diese Funken erloschen seien in den „eigenen Wegen des Irrthums und der

Digitized by Google

Sünde“ [1]), zu denen die Heiden abgefallen, in die sie zur Strafe solchen Abfalls dann auch vom Herrn selbst dahingegeben seien, dass es sich somit also auch gar nicht blos um Schwächen und Unvollkommenheiten innerhalb des heidnischen Bewusstseins, sondern gradezu um Entartungen und Corruptionen handelt. Erst durch Zusammennahme dieser beiden Seiten begreift es sich nun aber auch, woher es komme, dass der Dichter selbst bald mehr bald weniger nach der religiösen Seite hat, als wie seine Worte zu sagen, seine Gedanken voraus zu setzen scheinen [2]).

Wir haben Homer bisher in seiner Eigenschaft als Vertreter eines heidnischen Religionsstandpunktes zu beleuchten versucht. Aber das Heidenthum hat bei den einzelnen Völkern, die zu ihm gehört haben, gar sehr verschiedene Gestalten angenommen, und es gilt daher jetzt auch denjenigen Seiten seiner Dichtung noch etwas näher zu treten, die ihn speciell als einen Griechen erscheinen lassen. In ihrem ganzen Umfange gehört die damit bezeichnete Aufgabe freilich nicht in diesen Zusammenhang hinein: aber einige Einzelnheiten aus ihr sind doch auch hier nicht zu umgehn, und dürfen hier um so unbedenklicher für sich hervorgehoben werden, je unbestrittener es im Allgemeinen ist, dass Homer ein ächter Grieche war, ja vielmehr, dass das ächte Griechenthum, fast zu allen Zeiten, und nur wenige Ausnahmen abgerechnet, seinen Geist eben aus keinem Andern so oft geschöpft und erneuert hat, als aus Homer — je lebendiger es somit also auch jedem, der die nachfolgenden Züge betrachtet, gegenwärtig bleiben wird, dass sie nur Hinweisungen auf ein grösseres Ganze, nicht aber erschöpfende Ausführungen in Betreff desselben sein sollen und wollen.

Die bezeichnende Eigenthümlichkeit einer einzelnen unter

---

1) Wie gross und treffend ist der Ausdruck der Heil. Schrift: Sie haben die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufgehalten!

2) Die erste und vorzüglichste Urkunde für eine wahrhaft geschichtliche und philosophische Auffassung des Heidenthums liegt ein für alle Male in Röm. I. 18 seq. Man beachte, wie auch da grade dieselben zwei Eigenschaften des göttlichen Wesens, die Seite seiner Unsichtbarkeit und die seiner Ewigkeit, Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit hervorgehoben werden deren Bedeutsamkeit, speciell für Homer, wir in dem Obigen darzuthun versucht haben.

Digitized by Google

den heidnischen Religionen und somit also auch die des Homer als eines besonderen Vertreters einer derselben darf nicht so sehr in den besondern Ideen gesucht werden, auf welche er sich bezieht, als vielmehr nur in der Art, wie er dieselben behandelt. Die einzelnen Fragen, um die es sich handelt, sind in allen heidnischen Religionen so ziemlich dieselben, aber in der Art ihrer Beantwortung, sowie in der geringeren oder grösseren Vollständigkeit ihrer Berücksichtigung liegt der characteristische Unterschied der einen Religion vor der andern. Ja, selbst auch noch bis in diese Antworten hinein erstreckt sich ein grosser breiter Zug der Uebereinstimmung, welche durch die ihnen allen gemeinsame und für sie alle entscheidende Thatsache ihres Abfalls von dem Einen wahren, lebendigen und persönlichen Gotte verursacht ist. Es gilt daher um so genauer zu beobachten, worin auf dieser gemeinsamen Grundlage aller die einzelnen Religionen sich von einander unterscheiden. Nicht so sehr qualitative Unterschiede oder wol gar contradictorische Gegensätze werden es daher sein, die wir bei Vergleichung der einzelnen heidnischen Religionen zu finden erwarten können, als vielmehr nur Verschiedenheiten des Mehr und Minder, im Grade und in der Anzahl. Daraus erklärt sich nun zunächst, dass wol keine, ausnahmslos keine einzige heidnische Religion nachzuweisen ist, deren gemeinsame Grundaccorde nicht Naturvergötterung einerseits und Vergötterung des Menschen, d. i. der Menschheit, anderseits, — Naturalismus also und Anthropomorphismus — wäre. Denn mit psychologischer Nothwendigkeit muss sich das menschliche Herz, sobald es dem wahren Gotte den Rücken gekehrt hat, dazu wenden, seinen Gott auf einem jener zwei Gebiete zu suchen. Man macht sich eben selbstgegrabene Brunnen und Löcher für die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, sobald man diese Eine gesunde, lebendige, ewige Quelle verlassen hat, und wo anders soll man dann jene auch nur aufzusuchen im Stande sein, als bei der natürlich-sinnlichen oder menschlich-geistigen Seite der Creatur. Wobei indessen nicht übersehn werden darf, dass auch diese beiden Seiten der heidnischen Religion selten oder nie durchaus rein, und je eine mit völligem Ausschluss der andern, vorkommen werden. Denn sowie die Vergötterung der Natur, da sie der Personification

Digitized by Google

nicht zu entbehren vermag, in der Regel aus dem Pantheismus in den Polytheismus übergeht, so drängt auch die anthropomorphistische Religion dahin, die von selbst sich ergebende Fülle ihrer polytheistischen Gestalten hierarchisch zu ordnen, und einer letzten Spitze, die bald mehr bald minder naturalistisch, immer aber pantheistisch gedacht wird, zu subordiniren. Auch die griechische Religion ist, übereinstimmend hiermit, in ihrer ganzen Geschichte nichts Anderes als eine vielfältig abwechselnde Variation dieser beiden inhaltsvollen Themata. Darin aber unterscheidet sich im Grossen und Ganzen angesehn dieselbe durchaus von andern heidnischen Religionen, dass in ihr ein ästhetisch bildender Trieb, der aus dem Form- und Gestaltlosen heraus zur bestimmten, schönen, geistigen und somit also auch menschlichen Gestalt treibt, das Uebergewicht behauptet über die oft ahnungsvolleren und tiefsinnigern Gebilde, die der blossen Natursymbolik angehören. Einer unserer grössten Philosophen hat von der griechischen Religion das Urtheil gewagt, dass in ihr möglichst wenig Religion enthalten gewesen sei. Die Geschichte aller Zeiten hat daneben aber die ästhetische Schönheit, Deutlichkeit und Mannichfaltigkeit der griechischen Mythen und ihrer Gestalten nicht genug bewundern zu können geglaubt. Mit diesen beiden Eigenschaften zusammengenommen möchte aber wohl genugsam alles das erklärt werden können, was man sonst im Einzelnen über die Eigenthümlichkeiten der griechischen Religion ausgeführt zu finden pflegt, und wovon Homers Epen allerdings als die vollständigste Concentration, als die erschöpfendste Repräsentation gelten dürfen.

Indessen es würde doch sehr einseitiggeurtheilt sein und zugleich ein Unrecht an andern Factoren der griechischen Religionsgeschichte involviren, wenn man Homer in dem Maasse als den ausschliesslichen Repräsentanten griechischer Religion ansehn wollte, dass man nur seine Art und Weise als tiefangelegt in der Natur des Griechen-Volkes überhaupt gelten liesse. Im Gegentheil! so bedeutend an sich und so entscheidend für alle Folgezeit Homer's Theologie auch immer gewesen sein mag, sie ist doch auch selbst nur ein einzelnes Glied innerhalb einer grösseren Kette, auch sie ist in ihrer ganzen Entstehung abhängig von andern ihr voraufgegangenen Erscheinungen des religiösen

Digitized by Google

Lebens in Griechenlands, und ohne einen Rückblick auf diese lässt auch sie sich nicht in der gehörigen Tiefe und Gründlichkeit auffassen.

Welches waren also die Situationen der griechischen Religion, auf dem der homerischen Zeit zunächst voraufgehnden Standpunkte ihrer Entwicklung? Auch zur Beantwortung dieser Frage wird uns Homer selbst, wenn auch nicht die einzigste, so doch allerdings eine von den wichtigsten Quellen sein. Es sei indessen gestattet, das aus ihm wie aus andern Quellen Geschöpfte hier in einer kurzen Angabe der blossen Resultate zusammenzufassen, ohne uns bei den ausführlicheren Belegen für unsere Behauptung aufzuhalten.

Schon aus den allgemeinen Eigenschaften des griechischen Heidenthums im Grossen und Ganzen mag es sich erklären lassen, dass das homerische Bewusstsein überhaupt keinen besondern Anstoss nimmt an der bunten beweglichen Fabelwelt, an den vielen Liebes- und Leidensgeschichten, an allen jenen anthropopathischen Vorstellungen, die es sich, wie Homer zeigt, von seinen Göttern ersonnen hat, dass es vielmehr mit ganzer Virtuosität und Liebhaberei alle nur erdenkbare Menschlichkeiten auf das Haupt seiner Götter zusammenhäuft. Aber der hohe Grad, in welchem dies beides der Fall ist, in welchem jener Anstoss fehlt, und dagegen diese Liebhaberei vorhanden ist, lässt sich doch immer nicht genügend begreifen, allein aus den allgemeinen Eigenschaften der griechischen Nationalität, wenn man dabei nicht zugleich der besonderen Gestaltungen dieser Nationalität gedenkt, welche dem Homer unmittelbar voraufgingen, und zu denen sein Bewusstsein in einer doppelten Beziehung, in einer Beziehung der Umbildung und Substitution einerseits, und in einer Beziehung des offenen Gegensatzes anderseits — stand.

Ehe nämlich die Griechen Achäer waren, waren sie Pelasger: und nicht weniger verschieden als die ganze übrige Culturstufe, auf welcher die Letzteren standen, von der jener Ersteren gewesen sein mag, war es gewiss ihre Religion. „Die Beschreibung, die uns Homer von dem Leben der Götter im Palaste des Zeus auf dem Olymp giebt, ist gewiss eben so verschieden von den Empfindungen und Vorstellungen, mit denen der alte Pelasger seine Hände und Lippen zu dem im Eichenwald wohnenden

Digitized by Google

Zeus von Dodona erhob, wie das Könighaus eines Priamus oder Agamemnon sich von der Hütte unterscheidet, die einer der ursprünglichen Ansiedler sich mitten unter seinen Heerden auf einer einsamen Waldwiese erbaute[1]).“ Die Götter der Pelasger müssen vorwiegend Natursymbole gewesen sein, während die homerischen Götter menschenartige Gestalten waren. Denn jene waren namenlose Götter, wie uns versichert wird, — ein Ausdruck, der für diese frühen Zustände offenbar nur den Sinn haben kann, dass durch ihn das Vorhandensein von wirklichen Eigennamen im Unterschiede von blossen appellativis geläugnet werden soll. „Die ersten Menschen, welche in Hellas lebten,“ — heisst es daher auch ganz richtig und in Uebereinstimmung hiermit im platonischen Cratylus — „hielten diejenigen allein für Götter, welche auch jetzt noch viele der Barbaren dafür halten“: nämlich Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel, kurz also überhaupt alles, was in der Natur sich als bedeutsam erweist. Und zwar wurde eben dasjenige aus der jedesmaligen Natur hervorgehoben und göttlicher Verehrung für würdig geachtet, was in der einzelnen Localität gerade das Entscheidendste und am meisten Hervortretende war. An den Küsten des Meeres betete man den Okeanos an, dagegen wo Sonne und Mond oder die Gestirne, sei's einzelne, sei's im Ganzen von hervorragendem Einflusse waren, da richtete man seine Verehrung an diese. Gab es in irgend einer Gegend einen kühnen Bergstrom, der befruchtend oder zerstörend seine Macht über das ganze Land ausbreitete, da stand man nicht an, grade dieser Naturmacht dort ein Heiligthum zu gründen. Dagegen wo wie in Dodona ein mächtiger Eichenwald das Hervortretendste schon in dem ganzen Anblick der Landschaft war, da vernahm man in dem Rauschen seiner Blätter die Stimme des Gottes. Der pelasgische Cult war demzufolge ganz vorzugsweise ein Localcult; frei bewegen sich die homerischen Götter von Ort zu Ort, und auch ihre Culte folgen ihnen mit vollständiger Ungebundenheit nach wohin sie wollen, oder vielmehr wohin der Zufall der äusseren Verhältnisse und die Laune des religiösen

1) Worte von Otfried Müller aus seiner Geschichte der griechischen Litteratur. I. p. 18. Breslau 1857.

Digitized by Google

Bedürfnisses es will; ihre Mythen trugen die Möglichkeit in sich, nicht blos das Eigenthum einzelner Stämme zu bleiben, sondern das Gemeingut eines ganzen Volkes zu werden, während dagegen der pelasgische Cult an den Ort und Stamm äusserlich gebunden war, und in Folge davon auch in seinen Anschauungen gebunden und innerlich beschränkt sein mochte. Er war ohne Frage nicht so ästhetisch-fruchtbar wie die menschenartigen Götter Homer's, aber ob an religiösem Ernst und Tiefsinn nicht auch hier wie so oft die ältere Stufe vor der jüngern den Vorzug verdiente? ob nicht der altväterliche Standpunkt der pelasgischen Religion ungleich freier von Uebermuth und Frivolität war als wie Homer?

Es muss genügen, die Eigenthümlichkeit der vorhomerischen Religion hier in einigen wenigen Zügen angedeutet zu haben. Denn auch diese reichen vielleicht schon aus, um uns die bedeutsame Differenz wahrnehmen zu lassen, die zwischen ihr und der homerischen stattfindet. Zweierlei, sehr verschiedenartige Saamen der Religion waren von früh auf an in den Boden des griechischen Lebens gesenkt; zweierlei Richtungen, die einander zwar keineswegs unbedingt ausschlossen, doch aber um das Uebergewicht fortdauernd mit einander zu ringen hatten. Sie sind die Grundaccorde aller griechischen Religion, und schon in ihnen muss daher auch derjenige rothe Faden aufgewiesen werden können, an den wir später die Philosophie mit ihrer eigenthümlichen Aufgabe werden anknüpfen sehn. Man kann Homer's irreligiösen Leichtsinn erst dann einigermassen begreifen, wenn man ihm zur Folie die schwere Gebundenheit der pelasgischen Culte hinstellt, gegen die seine Entstehung sich in einer leidenschaftlichen Reaction abgegränzt zu haben scheint. Man begreift viele seiner Widersprüche erst dann, wenn man zugleich überlegt, wie sein Standpunkt theilweise auch auf einer bewussten Accommodation und Substitution, auf einer Hineinlegung neuer Vorstellungen in alte Namen und Begriffe beruhte. Und endlich: man würdigt auch nur dann die spätere Bestreitung der homerischen Anschauungen richtig, wenn man daran zurückdenkt, wie auch jene selbst noch keineswegs die älteste Lage der griechischen Religion bezeichnen, vielmehr auch erst sich selbst auf Kosten einer frühern durchzukämpfen gehabt haben.

Digitized by Google

Denn eben das ist nun das eigenthümliche Schauspiel, das wir in dem weiteren Fortgang der griechischen Religionsentwicklung sich vollziehn sehn. Aus dem Schosse der anscheinend so heitern und in sich befriedigten Weltanschauung Homer's treibt je länger je mehr jener Keim der religiösen Zerrissenheit und Schwermuth hervor, auf dessen Vorhandensein wir schon früher hinwiesen. Er giebt den homerischen Gedanken dadurch immer mehr einen elegischen Anstrich, der an sich ungleich besser zu jenem naturalistischen Pantheismus der vorhomerischen Periode passen würde, den Homer zu überwinden gesucht hatte, als zu ihm selbst. Anderseits sehn wir aber auch den von Homer beseitigten Standpunkt sich in neuen, nicht unwesentlich modificirten Reproductionen an's Licht wagen. Und merkwürdig genug! während die an den heiteren Homer anknüpfenden Richtungen allmälig immer mehr an Ernst, ja an Trübsinn zunehmen, entwickelt sich im wirklichen oder doch wenigstens prätendirten Zusammenhange mit jener schwerfälligen Naturreligion der älteren Zeit ein zu immer grösserer Beweglichkeit sich entfaltender, und endlich in einer gradezu ekstatischen Gestalt auftretender Enthusiasmus. Darin bethätigt sich auch hier wieder die der heidnischen Cultur grade nach ihren tieferen Seiten hin fast durchgehnds anklebende Dialektik. An dem Punkte aber setzt nun endlich die Philosophie in die Entwicklung ein, wo jene beiden Richtungen, jede für sich, sich so ziemlich ausgelebt, ja überlebt hatten, und wo mithin der Versuch äusserst nahe lag, beide zu einer höhern Betrachtungsart zu erheben, und in derselben zusammenzufassen.

Wir verfolgen diesen Process zunächst an einigen allgemeineren Eigenthümlichkeiten der zwischen Homer und den Anfängen der Philosophie in der Mitte liegenden Litteratur, dann aber an zwei für unsere späteren Untersuchung ganz besonders wichtigen Gedankenkreisen: ich meine die Vorstellungen von einem goldenen Zeitalter und die Auffassungen von dem Schicksale der menschlichen Seele nach dem Tode.

Zwischen Homer, dem ersten Dichter, und Thales, dem ersten Philosophen, liegt ein Zeitraum von etwa 400 Jahren in der Mitte und innerhalb dieses Zeitraums erfolgt die reichste, mannichfaltigste und ursprünglichste Entwicklung der griechi-

Digitized by Google

schen Litteratur. Auf den Heldengesang des Homer, der in den Ionischen Staaten entsprungen war, folgt innerhalb des Mutterlandes das religiöse Epos des Hesiod, und wie das Epos sich einerseits durch die Mittelglieder der elegischen, jambischen und melischen Poesie allmälig immer entschiedener in die Formen der Lyrik entwickelt und von hieraus wiederum weiter zu der Höhe aller griechischen Poesie im Drama erhebt, so nähert dasselbe sich anderseits in der gnomischen Poesie und den ihr verwandten Arten immer bestimmter der Prosa. Man wird nun von vorn herein nicht erwarten können, dass eine so vielfältige und in sich inhaltsvolle Entwicklung in allen Beziehungen einen und denselben Character trage. Und so bestätigt es denn auch die Einzelbetrachtung — so lange man sich in ihr zu andern als den eigentlich religiösen Seiten dieser Dichter wendet. Aber grade um so mehr muss es überraschen, wenn dennoch in den religiösen Beziehungen diese verschiedenen Dichter so bestimmt unter einen Gesichtspunkt zu bringen sind. Sie sind bis in das Zeitalter der Philosophie hinein — mit Ausahme einiger weniger, später näher von uns zu berücksichtigenden Gruppen — Fortführer desjenigen, was wir vorhin als die homerische Tendenz kennen gelernt haben; mit dieser theilen sie das Merkmal, dass ihre religiöse Auffassung sich immer mehr von der Verehrung, ja selbst auch von herzlichem Verständniss für die Natur entfremdet, um mit ihrem Interesse ausschliesslich von den Angelegenheiten des menschlichen Lebens festgehalten zu werden, dass die einseitige Richtung und auch sonst die ganze Art dieses Interesses eine leichtfertige Verweltlichung und Zerstreuung des religiösen Bewusstseins zur Folge hat; sowie endlich, dass diese Verweltlichung bei allem äussern Schein von Heiterkeit und Frische das menschliche Gemüth dennoch als ein in seinem letzten Grunde unbefriedigtes zurücklässt.

In der Poesie der angegebenen Epoche spiegelt sich die griechische Welt nach den verschiedensten Richtungen ihres Lebens: Tyrtaeus singt seine gewaltigen Schlachtlieder und Sappho von den Freuden und Leiden der Liebe. Alcaeus weiss uns in anmuthigster Weise zum Lebensgenusse zu überreden, und Theognis giesst vor uns den ganzen Unmuth eines um seinen Einfluss gebrachten Parteimannes aus. Bis in sein genremässig-

Digitized by Google

stes Detail hinein führen uns so diese Gedichte oft das griechische Leben vor, wie dasselbe sich 3, 4 Jahrhunderte nach der von Homer geschilderten Welt und doch noch immer in nachweisbarer Anknüpfung an diese gestaltet hatte. Aber wie selten stösst man nun doch überhaupt nur in diesen Versen auf religiöse Gedanken und Beziehungen! Und wie wenig concentrirt und ernst sind die wenigen Beziehungen gehalten, die man in dieser Art antrifft. Es versteht sich von selbst, dass die homerischen Götter in ihren bekannten Namen, Aemtern und Mythen auch hier nicht fehlen, aber ihre Erwähnungen sind oberflächlich, ihre Berücksichtigungen ohne allen und jeden religiösen Kern und zeugen in dieser Hinsicht nur von Zerstreutheit oder gar Flachheit. Nur zuweilen bricht ein entschiedeneres Verhalten durch, aber dann zeugt ein solches sicher nicht von naivgläubigem Festhalten an den Göttern, sondern es keimt in ihm aus der Indifferenz der Zweifel, aus dem Zweifel die kategorische Oppositon und die Verwerfung, und der eigentliche Punkt, an welchen dies Letztere ansetzt, ist fast durchgehnds kein anderer als der Neid, den die Götter dem Menschen erregen, da sie ihm in anderr Stücken so äusserst verwandt und nur nach Seiten des Glücks so überlegen sind.

Man könnte meinen, dass von der angegebenen Characteristik der älteste unter den nachhomerischen Dichtern, dass Hesiod doch eine Ausnahme begründe. Seine Theogonie, seine *Ἔργα καὶ ἡμέραι* beschäftigen sich ja so recht ex professo mit religiösen Angelegenheiten, und auch die Art, wie sie es thun, könnte noch viel eher des Aberglaubens als wie des Unglaubens beschuldigt werden. — Wir geben dies Letztere zu mit Beziehung auf die Werke und Tage, aber nicht ebenso gilt es nun auch in Betreff der Theogonie. Denn wie beschäftigt diese sich doch mit religiösen Dingen? In einer dem Homer durchaus analogen Art. In ihrer ganzen Beschaffenheit ist sie nicht anders zu verstehn, als wenn man voraussetzt, dass ihr eine Reihe mehr oder minder unter sich zusammenhängender, naturymbolischer, kosmogonischer Mythen zu Grunde liegen, die aber der Dichter halb bewusst, halb unwillkührlich in der Weise zusammengeordnet habe, dass aus ihnen ein System göttlicher Genealogie hervorging: eine Genealogie menschenartiger Götter,

Digitized by Google

die anhebend vom uranfänglichen Chaos durch die Mittelglieder der Erde, des Tartaros und des Eros lückenlos herabstieg bis auf den Uranos und Kronos, bis auf die Olympier, Musen und Grazien, bis auf die Heroen und Könige der vermeintlich geschichtlichen Zeit. Man sieht, ein solcher Standpunkt ist zwar nicht ganz identisch mit dem homerischen, demselben aber doch auf's genaueste verwandt. In gefälliger Dichtung wird die Kluft zwischen Menschen und Göttern nicht bloss übersprungen oder etwa nur verhüllt, sondern gradezu auszufüllen versucht. Die Natur aber steht in einem gleich äusserlichen Verhältnisse den Menschen wie diesen so gefassten Göttern gegenüber. Hesiod steht mitten in derselben Tendenz, welche vor ihm Homer begonnen hatte und nach ihm die übrigen Dichter fortsetzen sollten.

Denn eben auf eine ganz ähnliche Art geschieht es ja auch nur bei diesen anderen Dichtern, dass ihr religiöses Bewusstsein veräusserlicht, indem es sich immer völliger von der Natur zurückzieht, immer völliger in eine einseitige und noch dazu trübsinnige Auffassung der Menschenwelt aufgeht. Es ist nur noch ein Bruchstück von der Welt, was sie interessirt und auch über dieses denken sie kleinmüthig und zerrissen; ja wenn sie denn doch gelegentlich einmal auch auf die Natur reflectiren, so geschieht es nur, um aus ihr Bilder für das Elend und die Vergänglichkeit des Menschen zu entnehmen, um auch in jene den von hieraus gewonnenen Trübsinn hinein zu spielen. Hierfür bietet uns Mimnermus ein in seiner Naivetät doppelt characteristisches Beispiel, wenn er den auf die Welt niederscheinenden Sonnengott deswegen bemitleidet, weil alle Tage sein Loos Mühe und Arbeit sei. Kaum geniesst er des Nachts einer kurzen Erquickung auf seinem vielersehnten Lager, so treibt ihn die rosenfingerige Eos schon wieder auf, und er muss einen Tag laufen wie den andern. Mimnermus ahnt hiernach also nicht mehr, dass dieselbe Naturerscheinung, in der er das Bild menschlicher Plage und Anstrengung erblickt, einem früheren Standpunkte als die unmittelbare, mächtig wirkende Gegenwart eines Gottes erschienen sei. Er ahnt eben so wenig, dass ein noch reiferer Standpunkt darin zwar nur eine Creatur erblickt, doch aber eine solche, die das wahre Bild der freudigen Kraft und Frische ist, die ihre Bahn läuft gleichwie ein Held und sich freuet wie ein

Digitized by Google

Bräutigam. Nach dem kleinlichen Maasse seiner eignen Lebensauffassung misst er auch die Natur, auch das Leben der Götter, und jedes Amt, jedes Geschäft, das sie darin zu verrichten haben, erscheint ihm als eine leidige Last. — Und ähnlichen Aeusserungen begegnen wir auch sonst mehrfach. Man singt fröhliche Trink- und Liebeslieder, aber eben die Vergänglichkeit des Lebens muss es doch sein, auf die man sich beruft, um zum Genusse aufzufordern. Es gilt, die kurze Freude herauszureissen aus der ungleich längeren Dauer des Elends. Tyrtäus preist den Tod fürs Vaterland, und gewiss! zunächst sind es ohne Frage die edlen Motive der Tapferkeit, die ihn dabei leiten. Aber zwischendurch spielen doch auch immer Aeusserungen über die Werthlosigkeit des auf's Spiel gesetzten Lebens. Es ist ja nur eine Spanne Zeit, die uns beschieden ist, wie Mimnermus sagt, und ein ander Mal spricht derselbe Mimnermus fast mit den Worten des Homer: „wie die Zeit des knospenreichen Frühlings die Blätter treibt, wenn sie an den Strahlen der Sonne hervorwachsen, ihnen gleich geniessen auch wir Menschen die Blüthe der Jugend eine kurze Zeit; eine kurze Zeit geniessen wir sie, indem wir von den Göttern weder Gutes noch Uebles erfahren; nur die schwarzen Keren stehn uns zur Seite, von denen die eine das Ziel eines beschwerlichen Alters, die andere den Tod selbst in Händen hat. Eiligst reift die Frucht der Jugend, soweit auch die Sonne das Land bescheint, und wenn das Ziel ihres Alters überschritten ist, dann wäre es wahrlich besser, sofort zu sterben als noch fortzuleben. Denn viele Uebel bedrängen fortan das Herz; bald wird unser Haus zu Grunde gerichtet und uns treffen die beschwerlichsten Händel der Armuth; bald werden uns Kinder entrissen, nach denen das sehnsüchtige Verlangen uns unter die Erde in den Hades hinab treibt; bald auch reibt uns Krankheit auf und keinen der Menschen giebt es, dem Zeus nicht viel Uebel ertheilt hätte.“ — Hier haben wir so ziemlich alle Merkmale zusammen, die für die Weltanschauung und religiöse Stimmung aller dieser Dichter characteristisch ist — Naturentfremdung, kleinliche Auffassung des Menschenlebens und eine aus beidem hervorkeimende Auflehnung gegen die Götter. Von den Göttern, hiess es ja zuerst, erfahren wir weder Gutes noch Böses. Hernach aber wird sogar

Digitized by Google

behauptet, dass es keinen Menschen gäbe, welchem Zeus nicht vielerlei Uebel ertheilte. Also von der Indifferenz in Betreff der Götter wird hier fortgeschritten zum Trotz gegen dieselben; zu einem Trotz, der vielfach schon an die späteren prometheischen Gedanken anklingt und als dessen schärfsten Ausdruck wir eine merkwürdige Stelle aus dem Theognis hervorheben möchten. „Lieber Zevs!“ heisst es da nämlich: „ich bewundere Dich, denn Du regierst über Alles! Selbst besitzest Du Ehre und grosses Vermögen, und auch der Menschen Sinn, das Herz eines Jeden durchschaust Du; unter allen ist Dein die höchste Gewalt o König!“ Hier scheint der Dichter sich also halb zutraulich, halb ehrfurchtsvoll seinem „lieben Zevs“ als dem Könige der Welt, als dem Träger aller Macht und Weisheit zu nahen. Aber dieser respectvolle Eingang dient doch nur dazu, um den Gott, so zu sagen, in seiner vollen Majestät vor Gericht zu ziehn. Denn Theognis fährt fort: „wie aber wagt es Dein Geist denn nun, o Kronide, frevelnde Männer in gleichem Geschick mit dem Gerechten zu halten — gleichviel ob der Menschen Sinn sich zur Tugend kehrt oder auch zum trotzigen Vertrauen auf ungerechte Werke. Keinen Unterschied macht also der Dämon unter den Menschen, und es giebt keinen Weg, auf welchem man den Unsterblichen zu Gefallen leben könnte.“

Aus diesen beiden zuletzt angeführten Stellen des Mimnermus wie des Theognis sieht man so recht deutlich, worüber das natürliche Religionsbewusstsein auch dieser Männer wie so mancher anderer nicht hinwegzukommen vermag. Es ist einmal das κακῶν ἀπ᾽ οὐδέν, wie Simonides es ausdrückt, oder wie die Heil. Schrift dasselbe sagt: die Summe des menschlichen Lebens ist Mühe und Noth und wenn es hoch kömmt, währt es achtzig Jahre. Und sodann das Zweite, um auch dies mit den ausdruckvollen Worten derselben Schrift zu sagen: es giebt Gerechte, denen es geht, als hätten sie Werke der Ungerechten und Ungerechte als hätten sie Werke der Gerechten. Beide Klagen hängen auch, wie leicht zu verstehn, auf's engste unter einander zusammen; der natürliche Mensch wird so lange nicht aufhören über die Vergänglichkeit des irdischen Lebens missmuthig zu sein, als er noch an der Gerechtigkeit der ihm zu Grunde liegenden sittlichen Weltordnung zweifelt, und wiederum über diesen Zweifel

Digitized by Google

wird er so lange nicht hinauskommen, als er sein Auge nur auf die Spanne Zeit des diesseitigen Lebens gerichtet hat. Beides hängt ausserdem aber auch ohne Frage mit der bei diesen Dichtern ausgebildeten Entfremdung von der Natur zusammen, denn so lange die Naturmächte dem Menschen mit göttlichem Ansehn gegenüberstehn, ahnt er noch etwas von den hinter der vergänglichen Seite der Natur verborgenen Ordnung und Gesetzmässigkeit ihres Bestandes. Die demüthigende Einsicht in die eigne Ohnmacht verschwistert sich da noch mit dem wieder erhebenden Gedanken der göttlichen Grösse. Dagegen fällt dieser letztere Gedanke mehr und mehr fort, je weniger in der Natur das Göttliche und in den Göttern noch etwas Anderes als das Menschenartige anerkannt wird.

Von dem Mangel an innerer, religiöser Befriedigung, der diese Dichter drückt, legen nun aber auch jene anderen beiden Vorstellungskreise, der vom goldenen Zeitalter und der von den jenseitigen Schicksalen der Seele, ein redendes Zeugniss ab.

Es liegt in der Natur der Sache begründet, dass das Menschenherz sich unwillkührlich der Vergangenheit oder der Zukunft zuwendet, so oft es sich von der Gegenwart unbefriedigt fühlt. Dann tauchen unabweislich jene Träume eines goldenen Zeitalters in ihm auf, das entweder vormals schon vorhanden gewesen sein, oder auch dereinst noch kommen soll. Es bezeichnet ohne Frage noch einen ungleich höhern Grad von Hoffnung, wenn dies Letztere der Fall ist, wenn das Ideal noch vor uns, als wenn es schon im Rücken liegen soll. Und darum ist es denn auch gleich anfangs zu beachten, dass sich bei den vorphilosophischen Dichtern der Griechen mehrfach die Vorstellung eines untergegangenen Ideals, nirgends aber die Ahnung eines zukünftigen Glücks findet, in welchem die Lösung aller zeitweiligen Verwirrungen, der Ersatz für alle gegenwärtigen Leiden verhofft würde. Aber auch selbst diese rückwärts gewandten Vorstellungen finden sich nicht ganz übereinstimmend, bleiben nicht unverändert dieselben im Laufe des uns hier beschäftigenden Zeitraums. Als Repräsentanten der an ihnen sich vollziehenden Wandlung heben wir ausser Hesiod als dem eigentlichen Mittelpunkt in der Ueberlieferung dieser Sage vor ihm den Homer und nach ihm den Tyrtaeus hervor, und schon an

Digitized by Google

ihnen wird sich, so denken wir, aufweisen lassen, wie zwar einerseits die Ansprüche, die der Mensch an sein Ideal macht, allmälig immer strenger, die Farben, in denen er es ausmalt, allmälig immer ernster werden, zugleich aber auch der Muth im Abnehmen begriffen ist zu seiner Wiederbringung, zugleich die Gränzlinie immer schärfer gezogen wird, mittelst deren das Ideal und der gegenwärtige Zustand von einander unterschieden werden soll.

Vergegenwärtigt man sich die homerische Geographie, so wohnen an den äussersten Enden ihres Horizonts nach Süden und Westen zwei durchaus glückliche und zugleich gerechte Völkerschaften: die Aethiopen und die Phaeaken. Aus den ersten Versen der Odyssee kennt man schon diese „untadeligen" Aethiopen, zu denen die Götter so gerne und oft sogar auf längere Zeit zu Gaste gehn, die im Besitze aller Güter wie aller Tugenden leben. Aber wo wohnt denn nun dies zugleich so glückliche und so gute Volk? Sie sind die ἔσχατοι ἀνδρῶν, die τηλόθ' ἐόντες, und nur derjenige, der so weit gereist und so vielfach umgeirrt ist wie die griechischen Helden da sie von Troja heimkehrten, hat sie an Ort und Stelle kennen zu lernen Gelegenheit gehabt. Und ganz ähnlich steht es um die Phaeaken; „fern ab wohnen wir ja, im vielumrauschten Pontos zuäusserst. Darum verkehrt auch keiner der anderen Sterblichen mit uns," spricht die Königstochter Nausikaa zum Odysseus, und das Land der Phaeaken ist ja auch für den Odysseus der Schluss seiner Irrfahrten, von wo er wie durch ein Wunder nach Hause geleitet wird. Und wie schön schildert nun dieselbe Nausikaa den Ueberfluss ihres Landes. Zunächst redet sie da freilich nur von sinnlichen Gütern: „Feige reift hier an Feige und neben der Traube die Traube." Aber wie alles Sinnliche bei diesem naiven Dichter sittliche Beziehungen, ich weiss nicht, soll ich besser sagen, symbolisirt oder begleitet, so verbindet sich auch mit dem leiblichen Wohlstande der Phaeaken die vollkommenste Gerechtigkeit und Tüchtigkeit. „Sonderlich lieb sind wir den Unsterblichen," sagt desswegen auch Nausikaa. Denn die Phaeaken wohnen in friedlicher, wennschon nicht unthätiger Einsamkeit, ohne mit andern Völkern Streit zu führen, und unter einander im einträchtigsten Vernehmen. Sie sind jeder Art der Waffen-

Digitized by Google

übung kundig und doch bedürfen sie ihrer nie im Ernste, sondern Schifffahrt und Wettspiele sind die einzigen Bethätigungen ihrer Kraft. Mit diesem glücklichen Phaeakenlande, das uns in wenigen Zeilen das volle Bild eines ächtgriechischen Ideals vor Augen stellt, setzt der Dichter nun aber die eigentlichen Helden seines Gedichts in keinerlei leichten und häufigen Zusammenhang. Wie er durch die herabsetzende Formel: *οἷοι νῦν βροτοί εἰσί*, sein eignes Zeitalter von dem bessern, kräftigern, heiligern Heroenalter unterscheidet, so glaubt er auch die Phaeaken wenigstens local von der übrigen Welt unterscheiden zu müssen. Das ganze Heroenthum steht nach ihm der Götterwelt noch ungleich näher als seine eigene Zeit und für das Erstere ist z. B. das Erscheinen eines Gottes nach keiner Seite hin etwas Aussergewöhnliches. Aber selbst innerhalb einer solchen Welt glaubt er doch wieder jene Völkergruppen wie die Aethiopen, Phaeaken (und noch einige andere) bis an die äussersten der menschlichen Kunde erreichbaren Gränzen hinausrücken zu müssen.

Aber was bei Homer doch mehr nur beiläufig erwähnt ist, das wird nun schon bei Hesiod Gegenstand einer eigenen Dichtung und zwar einer tiefer in die Sache selbst eindringenden Dichtung. Hesiod's Erzählung von den fünf Weltaltern ist ja im Allgemeinen bekannt genug, aber man beurtheilt und kennt sie doch in der Regel nur nach der pessimistischen Reproduction, die sie bei römischen Dichtern, namentlich bei Ovid und Juvenal gefunden hat. Von dieser weicht indessen Hesiod selbst noch in einer höchst characteristischen Rücksicht ab. Bei ihm findet sich nämlich keineswegs eine in schlechthinniger Continuität vor sich gehnde Verschlimmerung in Rücksicht auf das Glück oder die sittliche Beschaffenheit der den einzelnen Aeltern angehörigen Menschen, wie dieser Zug in den späteren Darstellungen allerdings auftritt. Auch bei Hesiod freilich wird die ganze Darstellung eingeleitet und abgeschlossen durch Klagen über das Elend derjenigen Gegenwart, welcher der Dichter selbst angehört, und ebenso fällt auch im Ganzen wirklich jedes nachfolgende Weltalter stark gegen das unmittelbar voraufgegangene ab, aber zunächst beginnt es doch immer wieder erst mit einem neuen Ansatz zum Guten, mit einer zeitweiligen Bewältigung

Digitized by Google

oder Ermässigung des eingerissenen Bösen. Und darin liegt offenbar eine nicht unwichtige Verschiedenheit von dem Pessimismus der römischen Darstellungen. Am deutlichsten tritt dies bei dem Uebergange vom dritten zum vierten Zeitalter hervor. Nachdem nämlich das dritte Geschlecht durch seine brutale und frevelhafte Rohheit sich selbst vernichtet hat und namenlos unter die Erde gegangen ist, fährt der Dichter in einer Wendung fort, die wenigstens dann überraschen muss, wenn man eine unaufhaltsam fortschreitende Verschlimmerung beim Dichter erwartet. „Aber nachdem auch dieses Geschlecht die Erde verborgen, Rief ein anderes wieder, ein viertes der nährenden Erde Zeus der Kronide hervor — ein gerechteres aber und bessres: Göttlicher Menschen-Geschlecht, Heroen, wie wir sie benennen.“ Und so folgt auch sonst immer auf das Ende eines Zeitalters, welches eine Zeit des Verfalls und des Elends ist, eine zeitweilige Besserung — zum sichern Ausdruck der den Dichter auch Angesichts des Bösen und Uebeln nicht verlassenden Hoffnung. Eben diese Hoffnung hat nun aber ihren ergreifendsten Ausdruck noch gefunden auf Anlass des fünften von der Zukunft noch erst zu erwartenden Geschlechts. Ursprünglich nämlich ist in Betreff dieses die Anlage so, dass nach seinem Ablauf kein Entrinnen des Bösen, keine *παῦλα κακῶν* mehr stattfinden wird. Aber so tief ist die Sehnsucht nach Erlösung, nach Erlösung vom Bösen und Uebel, nach Erlösung unter allen Umständen dem Menschenherzen eingepflanzt, dass der Dichter im unläugnbaren Widerspruch mit sich selbst nun doch sagt: „Nimmermehr möcht ich ein Zeitgenosse der fünften Männer sein, sondern lieber zuvor sterben — oder auch nachher erst geboren werden.“ Dies letzte: „oder auch nachher erst“ hat natürlich nur dann Sinn, wenn es die Hoffnung involvirt, dass es auch nach Ablauf des fünften Geschlechts noch ein Entrinnen des Bösen geben wird. So durchbricht bei diesem Dichter die Erlösungssehnsucht die Consequenz des eigenen Gedanken. Auch dann, wenn es kein Entrinnen mehr geben wird, wird es doch noch ein Entrinnen geben. Solche Widersprüche, aus solchen Motiven hervorgehnd, gehören zu dem Schönsten und Tiefsten, was der natürliche Mensch aus seinem Herzen hervorzubringen vermag. Er hat in sich selbst keine

Digitized by Google

wohlbegründete Hoffnung und dennoch kann er von der Hoff- nicht ablassen!

Also im Vergleich mit den römischen Darstellungen ist die des Hesiod's muthig und hoffnungsvoll zu nennen; anders aber erscheint sie uns, wenn wir von ihr aus zurück auf Homer blicken. Auch diesem gegenüber bleiben ihr freilich noch immer sehr wesentliche Vorzüge. Die Art, wie Hesiod von seinem Ideal redet, ist ausdrücklicher, ausgebildeter, reifer als die des Homer; er redet nicht mehr von einem Lande, wo Feige an Feige reift u. s. w., und auch wenn er die Tugend nennt, meint er unter ihr nicht mehr vorwiegend leibliche Tüchtigkeit, Tapferkeit u. A. Tiefer als Homer hat er offenbar nachgedacht über das Idealbild von des Menschen Glück und Sittlichkeit. Aber ungleich schärfer als jener unterscheidet er doch auch dieses Bild von der Gegenwart. Was bei Homer dies beides von einander trennte, war lokaler, höchstens und auch dies nur beziehungsweise temporärer Natur. Man brauchte nur weit genug gereist zu sein, und lange genug gelebt zu haben, um ein Zeitgenosse der Heroen, um bei den Phaeaken und Aethiopen an Ort und Stelle gewesen zu sein. Bei Hesiod dagegen wird der Schauplatz des Ideals vom eignen Lande des Dichters nicht unterschieden und auch der Zeit nach steht dieser jenem nicht grade allzufern, er selbst lebt ja noch vor der Gränzscheide des vierten und fünften Geschlechts. Aber in dem Innern der menschlichen Natur, in ihrer Neigung zum Schlechten entdeckt er den Grund der jedes Mal sich erneuernden allgemeinen Verschlimmerung; nicht ein äusseres, wol aber ein inneres Hinderniss scheidet den Menschen und sein volles Glück schärfer als jenes es je vermocht hätte.

Und dieselbe Tendenz zunehmenden Kleinmuths setzt sich denn nun auch bei den Spätern, wie namentlich Tyrtaeus fort. Allerdings wissen und besitzen wir wenig genug von der hier in Frage kommenden Elegie: aber das wissen wir doch, dass es eine solche vom Tyrtaeus gab, die unter dem Bilde der alten guten Zeit Sparta's ein allgemeineres Musterbild von Volk und Staat aufzustellen bemüht war (*Εὐνομία Πολιτεῖα*) und wenn wir uns über die Ausführung derselben Vermuthungen erlauben dürfen, so werden wir vielleicht am wenigsten fehlgehn, wenn

Digitized by Google

wir sie uns, mutatis mutandis nach Art desjenigen denken, was der platonische Solon von der Urgeschichte Athen's und von dessen ruhmvollem und doch einer tragischen Katastrophe nicht vorbeugenden Kampfe mit der Atlantis erzählt. Da wie hier war die Beschreibung des Ideals in die Urgeschichte der eignen Stadt gelegt; da wie hier wird ein gewaltsamer Bruch Ideal und Gegenwart von einander gerissen, und dem Dichter den nur mässigen Trost gelassen haben, auf eine approximative Wiederbringung des Erstern zu hoffen und zu derselben anzuspornen.

Und nun ergiebt sich uns auch noch eine eigenthümliche Einsicht, aus der Combination des hier zuletzt Gesagten mit dem Früheren. Die Götter sind — das sahen wir deutlich — Dank dem Homer, und dem, was er an ihnen gethan, dem Menschen ungleich näher und so zu sagen auf ein Niveau mit ihm gerückt, aber keineswegs mit ihnen auch die Ideale, die der Mensch sich von Glück und sittlicher Tüchtigkeit ausmalt. Diese entfernen sich mehr während jene näher treten. Jene treten näher in immer zunehmender Gleichartigkeit, aber die Ehrfurcht vor ihnen wächst nicht, der Neid beginnt sich vielmehr zu regen, und selbst die reifende Einsicht in die Normen der Sittlichkeit werden dazu benutzt, um vor diese die Götter selbst desto erfolgreicher zur Verantwortung zu ziehn. Trotz und Indifferentismus gegen die Götter nehmen zu, zugleich aber auch die immer bitterer werdenden Klagen über den Unwerth der eigenen Existenz. Nicht geboren zu sein, wird immer mehr der Wünsche erster; ist man aber einmal geboren, so rasch als möglich dahin zu gehn!

Und doch ist der Tod kein Glück, keine Erlösung zu nennen. Vielmehr grade er ist der dunkle Punkt, der das an sich so helle, das Licht und die Freude so liebende Leben der in Homers Schule aufgewachsenen Griechen von Anfang an zu verfinstern droht.

Wir berühren damit den letzten jener drei Vorstellungskreise, deren wir hier gedenken wollten: den das Jenseits der Seele betreffenden. Indessen wir werden von Anfang an nicht erwarten können, dass derselbe dem Tode gegenüber einen besonderen Grad der sittlichen Erhebung zeige, da man doch dem

Digitized by Google

Leben so wenig einen wahrhaft sittlichen Werth abzugewinnen weiss. Oder wir könnten auch umgekehrt sagen: auch im Leben vermag der Mensch nicht zu einer frischen und wahrhaft sittlichen Haltung durchzudringen, da er in dem Gedanken an den Tod immer noch den Stachel einer ihn tiefbeunruhigenden Ungewissheit trägt. Beides steht ja offenbar in Wechselwirkung unter einander, und zeigt uns nur verschiedene Seiten einer und derselben sittlichen Disposition. Es ist ein Auge der Hoffnung, oder vielmehr der Hoffnungslosigkeit, das sich in die Vergangenheit richtet, um dort nach einem Ideal des sittlichen Lebens zu forschen, und in die Zukunft, um dort den Schleier zu durchdringen, der das Schicksal der Seele deckt. Es ist nur ein Auge, und dies eine Auge ist mit der natürlichen Blindheit des Heidenthums geschlagen; es ist das Auge Derer, denen in der Vergangenheit ihr Ideal zu Grunde gegangen ist, und die um ihre Todten trauern, — indem sie keine Hoffnung haben!

Es wird genügen, aus der Fülle von Belegen für das hier Gesagte nur einige herauszugreifen, zumal die Trostlosigkeit der bei Homer und seinen Nachfolgern herschenden Auffassungen vom Tode ja allgemein bekannt und als solche anerkannt ist.

Homer berührt verhältnissmässig selten den Gedanken an den Tod und auch darin ist er nur characteristisch für das ächte Griechenthum überhaupt. Aber es geschieht dies nicht etwa desswegen, weil er in ruhiger Besonnenheit den ganzen Ernst des Todes erkannt hätte, sondern weil derselbe Schrecken enthält, an die er sich ganz und gar nicht zu erinnern liebt. Die Nacht des Todes ist ihm verhasst, im gleichen Maasse, in welchem er das Licht des Lebens liebt. Es bezeichnet bei Homer den höchsten Grad des Hasses, wenn man Jemand so hasst wie den Tod. Hades ist allerdings auch ein Gott — aber in einem höchst seltsamen Ausdrucke nennt der Dichter ihn den verhasstesten unter allen Göttern. Und zwar fürchtet der homerische Mensch den finstern König der Schrecken, unter welcher Gestalt dieser auch immer an ihn herantreten mag. Es macht einen Unterschied aus, ob ihn der sanfte Pfeil eines Gottes erreicht, und ob er auf dem Schlachtfelde einen rühmlichen Tod findet, oder ob ein grämliches Alter ihn aufzehrt, eine schmerzhafte Krankheit ihn trifft. Aber in jeder Gestalt

Digitized by Google

ist der Eingang in den Hades doch schmerzlich. Todesfurcht bildet für den Dichter keinen entschiedenen Gegensatz zu einer wahrhaft männlichen Haltung; seine tapfersten Helden schaudern wenn sie des eigenen Todes gedenken, und ebenso raubt ihnen der Tod eines geliebten Mitmenschen oft alle Fassung. Wer kennt nicht des Achilleus berühmten Ausspruch, den er dem zur Unterwelt herabgestiegenen Odysseus gegenüber thut. Ihn will uns der Dichter gewiss männlich und tapfer vorstellen, aber wie heisst es nun auch in seinem Munde in Betreff des Todes: lieber ein Tagelöhner im Lichte der Sonne als ein König über die Schatten! Er war im Leben hochherzig genug eine Spanne Zeit gegen ewigen Nachruhm zu vertauschen und um seinen Freund rächen zu können, ein kürzeres Leben zu wählen — den darauf bezüglichen Klagen der Mutter setzt er eine äusserst edle Haltung entgegen, aber nach dem Tode ist es fast, als gereuete ihn sein gefasster Entschluss. Denn das Leben ist dem homerischen Menschen Alles: der Schauplatz seiner frischesten Thätigkeit und die Stätte seines liebsten Genusses. Selbst das Jenseits weiss er nicht anders zu denken, als indem er es als das farblosere und abgeblasste Abbild des Diesseits ansieht. Die abgeschiedene Seele ist ein Schatten — ein Schatten von dem eigentlichen Selbst des Menschen, d. i. von seiner jugendlich blühenden Leiblichkeit, hier wie da dasselbe, nur das eine Mal in freudiger Kraft, das andere Mal hinfällig und nichtig.

Denn eben in diesem Letzteren liegt das eigentliche Problem angedeutet, das grade für das homerische Bewusstsein der Tod enthält, und dessen ganzes Gewicht man erst dann begreift, wenn man sich recht in die eigenthümlichen Auffassungen des Dichters hineindenkt. Ohne irgendwie ein principieller Materialist zu sein, ist seine ganze Auffassung doch gleichsam ins Leibliche, Sinnlich-Handgreifliche gebannt. Darum verkündigen denn auch gleich die ersten Verse der Ilias, dass der Zorn des Achilles die Seelen der Helden zum Hades gesandt, sie selbst aber Hunden und Raubvögeln zur Beute gegeben habe. Also das Selbst des Helden ist seine Leiblichkeit, und eben dies Selbst ist es ja nun, was der Tod zerstört; der bessere Theil des Menschen, der Leib, vergeht augenscheinlich und unwiderbringlich im Tode, welche Hoffnungen darf man darnach also

Digitized by Google

wol für dessen schwächeren Theil, die Seele, hegen? Man kann kein Zutrauen zu deren Fortexistenz fassen, man verspricht sich wenig Tröstliches und Erfreuliches von derselben. Eben so wenig fasst dieser naive und gesunde Standpunkt nun aber doch auch den Gedanken, als wäre Alles schlechthin aus mit und nach dem Tode. Diesem Gedanken widerstrebt schon das erwachende sittliche Gefühl des Dichters, das wenigstens für ausgezeichnete Verbrecher eine Vergeltung, wenigstens für besonders Begünstigte eine glücklichere Existenz im Jenseits, fordert. Ihm widerstrebt nicht weniger die abergläubische Phantasie, welche dem Tode gegenüber beim natürlichen Menschen auch nicht zur Ruhe zu bringen ist, und die eben einen Reiz darin findet, den dunklen Hintergrund des unbekannten Jenseits mit irgend welchen Gestalten und Vorstellungen zu bevölkern. Und so steht denn das homerische Bewusstsein im vollsten Schwanken der Rathlosigkeit dem Tode gegenüber, nicht hoffend und doch auch nicht ganz verzweifelnd, Vorstellungen fassend und doch auch dieselben wiederum aufgebend. Das sind die Menschen des Homer, die „armen Sterblichen," während droben auf dem Olymp „den Unsterblichen" die Tage in ewiger Jugend vergehn!

Wir können rasch über die weitere Entwicklung der Unsterblichkeitsideen innerhalb der nachhomerischen Zeiten hinweggehn, denn die eben geschilderte Art des Homer bleibt die im Allgemeinen herschende, die weit aus vorwiegende bis in das Zeitalter der Philosophie, ja selbst noch über diese hinaus. So redet z. B. Theognis noch in einer mehr als bitteren Weise von der langen Zeit, wo er „als stummer Stein unter der Erde" daliegen wird, und ähnliche Aeusserungen begegnen uns auch sonst vielfach. Bald werden solche Gedanken dazu benutzt, um durch kräftige Sittlichkeit zu einer desto rascheren Ausbeute des Lebens anzuspornen, bald aber auch, um grade deswegen dem zeitweilig betäubenden Genusse in die Arme zu treiben. Bald erbleichen die lichten Farben des Lebens vor dem Gedanken an den Tod; bald steigert sich der Werth des Lebens bei der Erinnerung an die Unentrinnbarkeit desselben. Immer aber bleibt die Ungewissheit in Betreff des Todes und eine daraus hervorgehnde Unruhe das durch Alles Hindurchgehnde.

Wir übersehn jetzt in einigen der entscheidendsten Momente

Digitized by Google

die Religionsauffassung der Griechen, wie dieselbe sich seit und durch Homer entwickelt hat, wenigstens soweit dieselbe einen Reflex in der Litteratur gefunden hat. Die Götter menschenartig, und mehr und mehr ihrem naturalistischen Ursprunge entfremdet, ohne dafür an streng sittlichem Gehalte zu gewinnen. Bei ihnen sucht der Mensch daher auch nicht die Ideale seiner Sittlichkeit, von ihnen hofft er nicht Wiederbringung eines vollen Glücks. In Betreff des Letzteren, in Betreff der Bedeutung des sittlichen Lebens überhaupt denkt er kleinmüthig, während er zugleich einen kecken Zweifel an dem Rechte der Götter zu entwickeln beginnt. So steht er im Leben ohne festen Halt, dem Tode ohne freudige Zuversicht gegenüber!

Aber grade dieser letzte Punkt ist nun doch auch wieder von der Art, dass er das heidnische Bewusstsein nicht rasten lässt; er ist die Seite, von woher dasselbe sich Hoffnung für's Sterben, und schon allein darin sittliche Haltung für's Leben schafft; mag beides unseren Voraussetzungen nach auch nur unbedeutend erscheinen. Ein römischer Dichter behauptet einmal: primus in orbe Deos fecit timor, und ein griechischer Schriftsteller bezeichnet die Todesfurcht als die älteste unter allen Arten der Furcht. Soviel aber ist jedenfalls gewiss, dass der Gedanke an den Tod zu allen Zeiten die aller wirksamste Gewalt ausgeübt hat über das natürliche Menschenherz. Selbst das heidnische Bewusstsein treibt die Todesfurcht zu seinen Göttern zurück und wenn es dieselbe durch Vermenschlichung verweltlicht, entgöttlicht, ihrer eigenen Unsterblichkeit nicht so recht sicher, und noch viel weniger im Stande findet, auch dem Menschen eine reine recht freudige Ueberzeugung seiner Unsterblichkeit zu verleihn — dann geschieht es mit einer Art von Folgerichtigkeit, dass es sich von neuem wieder von den menschenartigen Göttern zu der früher ausschliesslich für göttlich gehaltenen Natur zurückwendet, um bei ihr Gewähr der Unsterblichkeit und mit dieser zugleich eine festere Grundlage des sittlichen Lebens zu finden. So ist es wenigstens in Griechenland geschehn. Hier hat sich grade in Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele, zu allen Zeiten wie es scheint, eine Art des Naturdienstes erhalten gehabt, der in seinen eigentlichen Wurzeln gewiss älter ist als der homerische Standpunkt, der eine

Digitized by Google

hervorstehendere und allgemeinere Bedeutung aber doch erst in denjenigen Zeiten bekam, wo die homerische Tendenz sich bereits in jener vorhin angedeuteten Weise überlebt hatte. Ich rede hier nicht von irgend einer Art der öffentlichen Religion, sondern von dem Geheimcult der Mysterien, vor Allem von dem berühmtesten unter ihnen, den Eleusinien.

Die Eleusinien bilden bekanntlich einen Lichtpunkt in den meisten Geschichten der griechischen Cultur und noch ist die Erinnerung an den heftigen Streit nicht erloschen, der kurz vor unseren Tagen über die richtige Würdigung derselben geführt worden ist. Gegenwärtig kann man diesen Streit indessen als ziemlich abgeklärt ansehn. Man verwirft es einerseits als eine lächerliche Plattheit, wenn Rationalisten in dem ἱερὸς λόγος, den die Mysterien enthielten, nichts als eine Unterweisung zur Obst-, Wein- und Getreidekultur vorausgesetzt haben. Anderseits denkt man aber jetzt auch daran nicht, Lehren, sei's der positiven Offenbarung, sei's der absoluten Philosophie in diesen Traditionen, nachweisen zu wollen, ja auch überhaupt nur Auffassungen, die allzu hoch über den gewöhnlichen Vorstellungen des öffentlichen Cults und der Dichter gestanden hätten. Ihr Inhalt scheint vielmehr an Tiefe und Innerlichkeit nur deswegen diesen nicht geheimen Vorstellungen so weit vorangegangen zu sein, weil — es klingt vielleicht paradox — er der Zeit nach soweit hinter ihnen zurückgeblieben ist. Aber es zeigt sich auch hier nur, was auch sonst oft in der Religionsgeschichte wahrgenommen werden kann, dass die älteren Perioden zwar nicht so ausgeglättete und feine, dessen ungeachtet aber tiefere und innigere Vorstellungen in sich enthalten als wie die spätern. Alles nämlich, was wir mit einiger Sicherheit von den die Mysterien durchdringenden Ideen wissen, weist darauf hin, dass dieselben, wenn auch in modificirter Gestalt, Nachklänge des ursprünglichen Naturcult enthielten. Die Modificationen bestanden vor Allem darin, dass aus den „einzelgöttischen" Culten, den Localculten der früheren Zeit mehr und mehr ein in pantheistischer Einheit sich abschliessendes System des Gesammtcults erwuchs; das Gemeinsame aber lag in der alles Anthropomorphistische der Götterauffassungen überwiegenden Beziehung auf die Natur. Und in dieser Beziehung auf die Natur ward denn auch der-

Digitized by Google

jenige Trost in Betreff der Zukunft der Seelen gefunden, den wenigstens einige der Mysterien, wie namentlich die Eleusinien enthalten haben. Es war der naheliegende Gedanke von dem allgemeinen, die ganze Natur durchziehenden Wechsel und Kreislauf aller einzelnen Erscheinungen. In diesem Kreislaufe giebt es vom Standpunkte des Ganzen aus keinen definitiven Tod, so wenig als es darin für das Einzelne eine bleibende Existenz giebt. Alles Einzelne wechselt, aber das Ganze bleibt und in ihm gewissermassen doch auch das Einzelne. Hatte Homer die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens mit dem Fallen der Blätter verglichen, so kehrte man jetzt das Gleichniss nur nach einer andern Seite, indem man aus der stets sich wiederholenden Verjüngung der Natur auch auf eine mehrmalige Widerkehr der Seelen schloss. Dass auch die Seele, der einzelne Mensch ein Theil des Ganzen, der Natur sei — Das war das Geheimniss, welches man nicht sowol in Worten aussprach, als vielmehr in Symbolen mittheilte, in Cultushandlungen veranschaulichte. Besonders sinnreich mag dabei der den Eleusinien zu Grunde liegende Demetermythus verwerthet worden sein, denn die seinen Mittelpunkt bildende Anschauung von dem verwesenden und eben dadurch neues Leben aus sich hervortreibenden Korn hat zu allen Zeiten das Nachdenken geweckt und zu hoffnungsvollen Vermuthungen über das Jenseits geführt. Aber auch an den Dionysosmythos schlossen sich verwandte Gedanken an. Und es war auch überhaupt nicht blos jenes gleichsam persönliche und practische Interesse des Menschen an der Zukunft seiner Seele, was zu dieser religiösen Aufmerksamkeit auf die Natur trieb; es war ausserdem auch noch das allgemeinere theoretische Interesse, welche das göttliche Walten in der Natur oder vielmehr die Göttlichkeit der Natur selbst überall in deren einzelnen Erscheinungen verfolgen wollte. . Daher sich denn auch mehr als eine Kosmogonie im näheren oder entfernteren Zusammenhange mit dem durch die Mysterien repräsentirten Ideenkreise entwickelte. Diese einzelnen Kosmogonien unterscheiden sich mehrfach von einander, aber das ist doch ein ihnen allen gemeinsamer Grundzug, dass sie weit entfernt sind von der dramatisch-personificirenden Art des Homer. Die Götter sind hier nicht menschenartig, sondern Naturpotenzen und auch auf die

Digitized by Google

Bestimmtheit der einzelnen Potenz kommt es in diesen Darstellungen ungleich weniger an, als auf den Nachweis, wie dieselben alle aus dem einen Ganzen der Natur hervor — und in dasselbe zurückgehn. Eben dieser Gedanke einer naturalistisch pantheistischen Theokrasie ist es nun aber auch, in dem diese Kosmogoniker sich ganz und gar begeistern, und durch einen solchen enthusiastischen und dem Göttlichen hingegebenen Schwung aller ihrer Gedanken unterscheiden sie sich daher auch eben so bestimmt von der fröhlichen, selbst zuversichtlichen Art, die der Ausgangspunkt, wie von der kleinmüthig-grübelnden Art, die der Endpunkt der homerischen Tendenzen war. Sie unterscheiden sich dadurch aber auch nicht wenig von der ursprünglichen Art des pelasgischen Naturcult, dessen innerlich und äusserlich gebundene, unfreie und in Folge dessen auch finstere Art wir schon oben anzudeuten versuchten. Also auch diese Richtung der griechischen Religion so gut wie die homerische war im Laufe ihrer Entwicklung zu einem Resultate von ganz anderer Beschaffenheit angelangt, als wie ihr Ausgangspunkt hätte erwarten lassen. Nicht Kleinmuth, wol aber die Unruhe des Enthusiasmus characterisirt dies Resultat. Und in diesem dialektischen Umschlagen jener beiden Richtungen, je eine für sich betrachtet, sowie in der ursprünglichen Differenz beider unter einander lag daher ohne Weiteres eine Aufgabe zu lösen vor für eine so neue und von einem höheren Standpunkt aus verfahrende Betrachtungsart als wie die Philosophie von Anfang an sein wollte und sollte. Denn dem einen Standpunkt drohte der einheitliche Begriff des Göttlichen sich ganz und gar zu zersplittern in die Fülle der einzelnen Göttergestalten; der andere absorbirte diese durch jenen. Nach dem einen Standpunkte behauptete die Natur ein ziemlich äusserliches Verhältniss wie zu Göttern so zu Menschen. Nach dem andern aber ging das specifisch Göttliche wie Menschliche gleicherweise unter in den einen Abgrund der enthusiastisch gefeierten Natur. In allem Diesen lagen Aufforderungen und Voraussetzungen genug vor, um diese Gegensätze in einer höhern Betrachtung mit einander auszugleichen.

Bevor wir aber weiter verfolgen, auf welchem Wege die Philosophie eine derartige höhere Betrachtung versuchte, müssen

Digitized by Google

wir zurückgreifen auf die politische und litterarische Geschichte, um in dieser die Art und Weise zu erblicken, in welcher sich wie einerseits jene auf dem Grunde der griechischen Religion ruhende Differenz ausgewirkt, so anderseits der zu deren Ueberwindung bestimmte Standpunkt der Philosophie vorbereitet hat. Beides kann nicht besser geschehn, als indem wir auf jenen Zeitpunkt wieder zurückgehn, über den wir allerdings in Betrachtung der religiösen Entwicklung schon längst hinausgegangen sind; wir müssen einsetzen unmittelbar hinter der homerischen, d. h. der im Homer geschilderten Zeit.

Ueberblicken wir nun aber von diesen frühsten Anfängen aus den Verlauf der politischen Geschichte in Griechenland, so stellen sich uns bis zur Entstehungszeit der Philosophie besonders vier grosse Ereignisse als die eigentlichen Haltpunkte desselben dar: zunächst die Dorische Wanderung, welche zuerst einen völligen Umsturz und sodann eine ebenso vollständige Neugestaltung aller politischen Verhältnisse bezeichnet; hierauf zweitens die Gründung der Colonien, durch welche das griechische Mutterland seine Cultur in einer weiten Peripherie um sich verbreitet; drittens für Sparta die Lykurgische Verfassung und endlich in der Gestalt des Solon das ganz parallele Ereigniss für Athen. Durch diese vier Epochen geht der Lauf der griechischen Geschichte mit äusserst raschen Schritten hindurch; ja, man kann trotz der weiten Zeiträume und trotz der ganzen Mannichfaltigkeit der in ihnen enthaltenen Einzelnheiten vielleicht behaupten, dass erst in Solon diejenige Entwicklung innerlich ihren Abschluss gefunden hat, zu welcher der erste äussere Anstoss bereits von der Dorischen Wanderung gegeben war. Wenigstens für Athen bezeichnet Solon den ersten Anfang eines nicht mehr zu übersteigenden Höhepunkts seiner Geschichte; was aber für Athen einen solchen Höhenpunkt bezeichnet, war dasselbe ganz gewiss auch für das übrige Griechenland. Man hat Solon das gute Gewissen von Athen genannt. Man darf vielleicht noch mehr behaupten: in seiner Verfassung ist bereits die Wahrheit und das berechtigte Moment von allem demjenigen enthalten, was die ganze spätere Entwicklung der griechischen Demokratie für sich in Anspruch nehmen kann. An den Tagen von Salamis und Marathon ist nur diejenige Saat aufgegangen,

Digitized by Google

die etwa ein Jahrhundert früher die Hand des edlen Solon ausgestreuet hatte, die er nicht bloss seinen mannichfachen politischen Gesetzen und Institutionen, sondern selbst seinen Liedern und Sinnsprüchen anvertraut hatte, ob sie nicht vielleicht von jener oder von dieser Seite her zum Heile seines Vaterlandes emporwachsen würde — eine Saat von Ideen, die er nicht bloss von seinen Mitbürgern gefordert, sondern auch an sich selbst bereits, in seiner Persönlichkeit dargestellt hatte. Und diese Saat wuchs denn nun auch wirklich auf's kräftigste empor. In den heroischen Anstrengungen, die die Marathonomachen, die Waffen in der Hand, ausgeführt hatten, in der nach ihrer rein menschlichen Seite unübertroffenen Leistungen der Attischen Cultur, wie sie in allen Arten der damaligen Künste und Wissenschaften die Perserkriege begleitete. Die sittliche Kraft, die sie trug, der ganze Geist, der in ihnen wehte, war eben nichts anderes als jener von Solon mit vollstem Bewusstsein und in der tiefsten Weise vertretene Impuls; ein Impuls der begeisterten Hingabe an das Allgemeine, der patriotischen Tendenz auf das Ganze des Staats und des in Kunst und Wissenschaft bethätigten Strebens auf eine Ausbildung rein menschlicher Art. Und wenn nun auch der kaum ein halbes Jahrhundert hernach hereinbrechende peloponnesische Krieg bewies, ein wie tiefes Verderben des politischen Lebens fast ausnahmslos nach allen Seiten hin unter der äusseren Decke vollständigster Blüthe verborgen gewesen sein musste, so stand doch dem auch für das Auge wahrnehmbaren Ausbruche dieses Verderbens die Perserzeit eben noch ferner als die Perikleische, und die Solonische wiederum noch ferner als jene. Auch schon in Solons ursprünglicher Anlage mag ein tiefer blickendes Auge vielleicht den Keim zu einzelnen der später an's Licht gekommenen Uebelstände entdecken können; aber im Ganzen war es doch mehr der Missbrauch, beziehungsweise der Abfall, dessen man sich in Betreff der Solonischen Einrichtungen anzuklagen hatte und der in's Verderben stürzte, während dagegen die Treue gegen Solons Ideen, das Zurückgreifen auf dieselben sich fast zu allen Zeiten auch äusserlich als das Heilsamste erwies. Frühstens also erst in Solon, zugleich aber auch spätestens in den Perserzeiten sehn wir Athen auf dem Gipfel seiner politischen Grösse und

Digitized by Google

Schönheit angelangt und doch scheint das in Solon Erreichte gleichsam von früh an in der ganzen Entwicklung beabsichtigt und angestrebt zu sein, und doch sank Athen eben so rasch wie unwiederbringlich unmittelbar nachdem es jene Höhe erreicht hatte von derselben herab. Ein sich endlos hinziehender Todeskampf begann unmittelbar hinter den Tagen der schönsten Blüthe und fand seinen Abschluss erst als Athen ganz gebrochen, und zuerst innerlich unter fremdländischen Einfluss, sodann aber auch äusserlich und formell unter derartige Herrschaft gelangte. Griechische Dichter — wie wir es soeben noch erst in einer anderen Beziehung anzuführen hatten — haben es oft gesungen, dass das Leben eine Spanne Zeit, und seine Jugendblüthe ein vorüberfliegender Moment sei. Das Leben keines Einzelnen bot aber hierfür in dem Maasse eine Bestätigung dar, als wie sich dieselbe der Betrachtung des Ganzen hätte entnehmen lassen. Denn wie langsam und durch wie manche Vorbereitungen hindurch war das Gute in und für Athen aufgewachsen; wie unglaublich rasch aber verfiel dasselbe und wie unwiederbringlich war der Verlust desselben, nachdem es einmal eingetreten war. Die Isonomie, die gesetzliche Freiheit Aller, die überhaupt als eigentliche Staatsglieder angesehn wurden, und in einer solchen Isonomie die Grundlage für die Herausbildung einer im antiken Sinne als wahrhaft liberal geltenden Bildung, nach allen in einer solchen liegenden Seiten hin — das war das eigentliche Ziel, worauf sich eine fast fünfhundertjährige Entwicklung angelegt hatte; und doch, nachdem dies Ziel einmal erreicht war, kam es im Laufe eines Menschenalters dazu, dass die Aufrechterhaltung desselben mit einem Manne stand und fiel; ja noch ehe Perikles seine Augen schloss, brachen alle die Geister der Zwietracht und Rivalität, des Egoismus und der Genusssucht, des Leichtsinns und der Grausamkeit, die er niederzuhalten gesucht hatte, im Gefolge des peloponnesischen Krieges hervor. Wahrlich, ein kurzer Tag des politischen Lebens erscheint hier eingefasst von einer langsam weichenden Morgendämmerung, einer- — und von einer jäh' hereinbrechenden Nacht anderseits.

Bedarf es noch eines langen Commentar's, um uns diese wenigen und doch so vernehmlich redenden Grundzüge der griechischen Geschichte noch erst zu deuten? Oder characterisiren

Digitized by Google

dieselben sich nicht vielmehr schon von selbst so recht eigentlich als die Symptome einer in ihrem innersten Principe gebrochenen, wenn auch abgesehn davon, kraft- und lebensvollen Entwicklung? Auf dem innersten Grunde des religiösen Lebens liegt Zerrissenheit und Haltlosigkeit vor. Aber in heidnischem Selbstvertrauen, in Lebenslust und Muth, in männlicher Anspannung aller Kräfte der natürlichen Menschen geht dennoch eine reichhaltige Entwicklung des weltlichen Lebens, auf den socialen und politischen Gebieten, auf denen der Kunst und Litteratur vor. Schon Aristoteles bemerkte es, wie Griechenland in seinen verschiedenen Theilen fast alle nur erdenkbaren Verfassungen und Möglichkeiten der politischen Gestaltung verwirklicht habe. Was aber seine Kunst und Litteratur angeht, so rechtfertigt es auch schon der uns hier interessirende Abschnitt ihrer Geschichten vollkommen, wenn Griechenland als das formelle Vorbild und Muster auf allen diesen Gebieten betrachtet wird. Also an Erfolgen, an grossen in ihrer Sphäre bewundernswerthen Erfolgen fehlt es auch der griechischen Geschichte trotz ihres heidnischen Princips nicht. Aber die Bedeutung dieses Letzteren lässt sich dessen ungeachtet nicht übersehn in der aufreibenden Rastlosigkeit des ganzen Processes, sowie namentlich auch in dem jähen Umsturze aller seiner eben erst erreichten Resultate. Es ist eine heidnische Entwicklung, ja so recht eine exemplarische Vertretung derselben. Daher diese beachtenswerthen Resultate auf der einen, diese fundamentale Resultatlosigkeit auf der andern Seite[1]).

1) Wir verhehlen uns nicht, dass die hier vorgetragenen Andeutungen — denn mehr als solche durften hier nicht gegeben werden — in Widerspruch stehn mit der Mehrzahl der jetzt geltenden Auffassungen von dem Wesen und der Bedeutung des klassischen Hellenenthums. Sie haben nichts gemein mit der panegyrischen Schönfärberei der enthusiastischen Philologen, und nichts mit der unhaltbaren Unterschätzung, wie wir sie wohl bei einigen Theologen älteren Schlages antreffen. Beiderlei Auffassungen kann ich aber auch nur als Verkennungen des wahren Thatbestandes ansehn. Und vollends schon eines innern Widerspruchs mit sich selbst wird unsere Auffassung schwerlich mit Recht geziehn werden können. Man vergleiche in Betreff derselben die schlagenden und fruchtbaren Gesichtspunkte, die sich auch hierüber in Kliefoth's Acht Büchern von der Kirche. Schwerin und Rostock 1854, p. 58 seq., bes. 62 finden, sowie ausserdem Tholuck, Das Heidenthum nach der heiligen Schrift. Berlin 1853.

Digitized by Google

Aber auch nicht bloss im Allgemeinen spiegelt diese ganze Entwicklung den heidnischen Character ab; es ist ausserdem auch leicht das Verhältniss einzusehn, in welchem speciell Homer und die in ihm geschilderte Welt und Weltanschauung zu diesem ganzen Verlaufe stehn. Das im Homer geschilderte Stadium, das achäische Zeitalter, dieses eigentliche Mittelalter und die Ritterzeit des griechischen Volkes: es bezeichnet gleichsam den ersten Schritt, den die Griechen zur Herausbildung ihres specifisch nationalen Characters thun, den ersten Act von jener sich rasch entwickelnden Tragödie ihrer politischen Geschichte. Schon bei Homer ist das alte patriarchalisch uneingeschränkte Königthum im unverkennbaren Abnehmen begriffen; ihm zur Seite erheben sich fortan mit stetig zunehmendem Uebergewicht die einzelnen Fürsten und Adelsgeschlechter, und wahrhaft auffallend ist es nun, wie dieser Process nicht eher endet, als bis das *κύριον* des politischen und socialen Lebens immer mehr auf eine weite Peripherie übertragen wird, von dem Könige auf die Fürsten und Edeln, von diesen auf das Ganze des Volks. Es zeigt sich dabei zugleich der Zusammenhang leicht, in welchem der Beginn dieses ganzen politischen Verlaufs mit der vorhin an Homers Namen angeknüpften Veränderung der Religionsanschauungen steht. In dieser herscht ganz der gleiche Geist der Freiheit des Selbstvertrauens und der vollen Herausbildung der menschlichen Persönlichkeit, auf dessen immer steigender Intensität, auf dessen immer mehr sich ausdehnender Verbreitung in letzter Stelle der geschilderte politische Verlauf doch auch nur beruht. Dieser Geist, nachdem er überhaupt einmal angefangen hatte sich in der Ausgestaltung politischer Verhältnisse zu bethätigen, konnte kaum anders als vom Monarchischen durch die Mittelglieder des Aristokratischen und der Tyrannis hindurch zum Demokratischen zutreiben; und nur die bekannte und oft geschilderte Gunst äusserer Verhältnisse brauchte noch hinzuzutreten, um diesen Verlauf sich in jener Stetigkeit und Unaufhaltsamkeit des Ganzen, in dieser Correctheit und Vollständigkeit seiner einzelnen Glieder ausprägen zu lassen, um dessen willen die politische Geschichte schon dem Aristoteles ein so anziehender Gegenstand seiner politischen Betrachtungen war und jederzeit für den nachdenkenden Politiker von besonderem Interesse bleiben wird.

Digitized by Google

Hiermit stehn wir aber, in der That, schon unmittelbar vor der Schwelle der philosophischen Entwicklungsgeschichte, und es wird jetzt nur noch einer einzigen, das Verhältniss der Colonien zum Mutterlande betreffenden Bemerkung bedürfen, um uns damit den eigentlichen Anknüpfungspunkt an die Hand zu geben, von welchem jene Entwicklung selbst ausgeht.

Wie es nämlich schon im Allgemeinen nicht übersehn werden kann, dass die griechische Philosophie im Verhältniss zur politischen Geschichte äusserst spät aufkommt, so gilt dies ganz besonders noch in Beziehung auf die Colonien, für die der gleiche Zeitpunkt unverkennbar noch ein späteres, weiter vorgeschrittenes Stadium ihrer politischen Entwickelung bezeichnet als für das Mutterland. Denn fast allen griechischen Colonien ist es widerfahren, wie es in der Regel einem Baume ergeht, der aus seinem ursprünglichen in einen fremden Boden verpflanzt wird. Er pflegt ein rasches und üppiges aber nicht immer grade allzusicheres Wachsthum aus sich hervorzubringen. So sind auch die Colonien dem Mutterlande vielfach voraus gewesen; ihre Cultur blüht bereits, während die des Letzteren erst kaum über das erste Stadium der Entwicklung hinaus ist, und sie beginnen ihr Leben bereits aufzuzehren, während das Mutterland noch in vergleichsweise unerschütterter Kraft dasteht. Sie sind nicht allein lokal, sondern auch temporär die eigentlichen Vorposten der griechischen Welt gewesen. Ionische Stämme in den Colonien haben ein Epos hundert Jahre früher als das eigentliche Griechenland gehabt und noch dazu einen Homer so viel früher als Hesiod. Es ist als ob Ionien alles Geistige rasch und flüchtig ergriffe, während dagegen das Mutterland spät nachkomme, von den Erfahrungen seiner Colonien selbst erst lerne und jedenfalls das spät Erworbene ungleich sicherer ausbilde und bewahre. Wenigstens in der Philosophie ist dies der Fall gewesen; ihre ersten Anfänge liegen um den Beginn des sechsten Jahrhunderts in Ionien und entwickeln sich hier mit rapider Schnelligkeit, aber erst in Attika entwickelt sich anderthalb Jahrhunderte später die höchste Blüthe derselben. Um den Beginn des sechsten Jahrhunderts hat nun aber das politische Leben von Ionien seine Blüthezeit bereits eine geraume Weite hinter sich. Diese Blüthezeit liegt für Ionien bereits im siebten, ja sogar schon im achten

Digitized by Google

Jahrhunderte. Der Anfang des sechsten Jahrhunderts ist aber für die Ionische Politik bereits der Anfang ihres Endes. Man kann sich die politische Constellation, wie sie um diese Zeit in Ionien liegt, nicht besser vergegenwärtigen als in Anknüpfung an die Person des ersten Philosophen, Thales.

Thales pflegt in der politischen Geschichte erwähnt zu werden unter Anderem durch seine Beziehung auf die Sonnenfinsterniss, welche den Friedensschluss zwischen dem Mederkönig und Alyattes von Lydien zu Stande brachte. Im Halysthale liegen die beiden Heere einander gegenüber und Alles sieht einer Schlacht entgegen, die, wie sie auch immer ausfallen mochte, über das Schicksal der vorderasiatischen Halbinsel entscheiden musste. Da bricht die Sonnenfinsterniss plötzlich herein und verwandelt den anbrechenden Tag in Nacht. Sie bestürzt die streitenden Heere dergestalt, dass diese noch unter dem Eindrucke des Naturereignisses Frieden schliessen. Dasselbe Ereigniss nun, welches also in der angegebenen Art tief in die politische Geschichte Kleinasiens eingriff, hatte der sinnreiche Thales seinen ionischen Landsleuten bereits vorhergesagt. So tritt an diesem Falle also das geistige Uebergewicht der Griechen vor den barbarischen Völkern auf eine recht handgreifliche Art heraus. Und doch bedeutete auch für jene der die Sonnenfinsterniss begleitende Friedensschluss nichts Geringeres, als ihren mehr oder minder rasch sie ereilenden Untergang. Denn durch diesen Friedensschluss ward Lydiens Selbstständigkeit als einer Grossmacht neben Medien anerkannt; der sardische Hof ward ebenbürtig dem zu Ekbatana und zur Bestätigung des Bundes ward der medische Königssohn mit der Tochter des Alyattes vermählt. So bekam Lydien jetzt freie Hand gegen die Ionier zu operiren; Ephesus fiel unter lydische Botmässigkeit schon zur Zeit des Kroesos und seine Uebergabe war für ganz Ionien ein entscheidendes Ereigniss. Eine Stadt nach der andern fiel dem Könige zu, und ward entweder mit Gewalt, oder, wenn auch friedlich, so doch mit Einbusse seiner politischen Freiheit einem orientalischen Reiche einverleibt. Freilich auch das Lydische Reich bestand nicht lange mehr; grade als es auf der Höhe seiner Macht stand, lieferte man sich selbst den traurigen Beweis, dass Niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen sei. Indem er

Digitized by Google

den Halys überschritt, zerstörte er ein grosses Reich. Aber für die ionischen Griechen blieb auch diese Veränderung ziemlich gleichgültig: statt der lydischen Knechtschaft tauschten sie die persische ein, und wenn auch in dem Verhältnisse zu Persien durch die Perserkriege ein Umschwung eintrat, so war deren Wirkung — zwar nicht für die Cultur des Mutterlandes, doch aber für die politische Stellung der Colonien — in der That nur von vorübergehnder Natur. Längere Zeit noch vor dem Frieden des Antalkidas hatte die persische Unterjochung bereits wieder Ueberhand genommen, und diese weicht fortan denn nur, um sich mit der macedonischen, wie diese selbst, um sich mit der römischen Unterwerfung abzulösen. Man sieht also deutlich: jene Sonnenfinsterniss, deren Vorherverkündigung gewissermassen den frühsten Aufgang der griechischen Philosophie begleitet, begleitet auch den beginnenden Untergang ihrer politischen Macht für die Ionier. Es wird Abend in der äussern Geschichte von Ionien, aber am Abend hebt die Eule der Minerva, nach einem oft wiederholten Worte von Hegel, ja auch erst ihren Flug an. Man möchte dies überhaupt als ein allgemeines Gesetz der menschlichen Entwicklung aussprechen, dass die Epochen ihrer geistigen Concentration, insonderheit auch die Blüthezeiten der Philosophie für die Politik kritische Epochen, Epochen, sei's des Uebergangs, sei's sogar des Untergangs und der Auflösung gewesen sind. So ist es wenigstens in Griechenland, zumal in Ionien gewesen. Die erste grosse Frucht ionischer Bildung ist Homer und das Zeitalter, das wir nach seinem Namen benennen dürfen, scheint eine Uebergangsepoche gewesen zu sein, eine Epoche des Uebergangs aus der ursprünglichen Gestalt des patriarchalischen Königthums in jene anderen Formen der politischen Verfassung, deren Abfolge wir vorhin geschildert haben. Die zweite grosse Frucht ionischer Bildung ist die Philosophie, und auch sie entsteht gleichsam unter dem Eindrucke innerer Unruhen und äusserer Gefahren. Man kann dies wol nicht anders verstehn, als dass die tieferen Gemüther sich jedes Mal mehr in ihr Inneres zurückziehn, um hier neue Geistesbildungen zu veranlassen, so oft sie sich von dem äussern Gange der Ereignisse unbefriedigt und beunruhigt fühlen. Das Zeitalter, in welchem die Philosophie entsteht, ist ein Zeitalter allgemeinster Nachdenk-

Digitized by Google

lichkeit. Ihren characteristischsten Ausdruck hat diese Nachdenklichkeit in dem Kreise der sogenannten sieben Weisen gefunden. Aber auch sonst tragen manche andere Einzelnheiten dasselbe Gepräge des Ernstes und der Vertiefung. Die Litteratur dieser Zeit drängt immer bestimmter aus den lebensfrischen, von Bild und Leidenschaften bewegten Formen der Poesie in die einfacheren und ernsteren Gestalten der Prosa hinüber, aus der naiven Hingebung an das Objective zur subjectiven Reflexion. Die ganze Bildung nimmt einen vorwiegend verstandesmässigen und überlegenden Character an, und man wird wohl nicht fehlgehn, wenn man den letzten und wichtigsten Erklärungsgrund desselben in dem Mangel an Sicherheit erblickt, den man den staatlichen Umwälzungen, in den Mangel an innerer Befriedigung, den man den mythologischen und religiösen Gegensätzen gegenüber empfand. An alle diese Seiten des griechischen Lebens schliesst sich nun die entstehnde Philosophie an, aber auch schon so lange sie noch im Enstehn begriffen ist, bewährt sie sich als etwas völlig Neues und Singuläres, als eine Bildung des geistigen Lebens, die in dasselbe ein bisher noch nicht vorhanden gewesenes Princip hineinzubringen die Absicht und den Beruf hat.

Das Alterthum erzählte sich eine Anekdote von Milesischen Fischern, die einen goldenen Dreifuss aufgefunden hatten. Ueber seine Verwendung befragt, rieth das Orakel ihnen, dass sie durch denselben den Weisesten auszeichnen sollten. Hierauf bringen sie den Dreifuss zum Thales. Aber Thales lehnt die Ehre ab und sendet den Dreifuss einem der andern Weisen; indem dieser das Gleiche thut, durchläuft der Dreifuss den ganzen Kreis der Sieben, bis er vom Letzten zum Thales zurückkehrt. Jetzt zum zweiten Male nimmt dieser ihn zwar an, doch aber nur um ihn als Weihgeschenk dem Didymaeischen Apoll aufzuhängen. Dies Geschichtchen ist auch in anderer Hinsicht noch als sinnreich zu bezeichnen, vor Allem aber doch darin, dass es uns veranschaulicht, wie Thales in seinen Gedanken etwas besass, was er mit allen sieben Weisen theilte, zugleich aber noch ein anderes, was über den bisherigen Gedankenkreis der übrigen hinauslag. Dies andere wird die Philosophie gewesen sein. Wir haben in dem Voraufgehenden anzudeuten versucht, wie sie von allen Seiten innerhalb des griechischen Lebens vorbereitet worden ist;

Digitized by Google

wie überall ein Bedürfniss sich regt nach einer neuen Verfahrungsart, um über dem alten Streit im Innern der Mythologie hinauszukommen, um dem Staate gegenüber aller Rivalität der Stämme von Aussen und der Parteiungen von Innen eine bleibendere Grundlange zu sichern, um auch die Sprache nach allen in ihr liegenden Anlagen auszubilden und zu bereichern durch die ihr neu aufgeprägten Anschauungen, um endlich auch selbst der schönen Kunst in dem Gedanken eines philosophischen Kunstwerks erst ihr höchstes Object aufzuschliessen. Die Philosophie wird somit von allen Seiten des griechischen Lebens her erwartet; wir haben jetzt zu zeigen, ob und wie weit sie diesen Erwartungen entspricht.

Es ist Brauch, und zwar ein unter den neuern Geschichtschreibern fast allgemein anerkannter Brauch, die Entwicklung der griechischen Philosophie mit Thales zu eröffnen. Fragt man nun aber den Gründen nach, aus welchen eine solche Stellung gerechtfertigt wird, so werden diese bei den Verschiedenen in sehr verschiedener Weise angegeben und schwerlich würde sich überhaupt eine solche allgemeine Uebereinkunft des Verfahrens herausgebildet haben, wenn man nicht in demselben — wir untersuchen hier nicht näher, ob mit Recht oder Unrecht — bereits den Aristoteles zum Vorgänger zu haben geglaubt hätte.

Mir aber scheint nun der hauptsächlichste Grund, weswegen es nicht nur erlaubt, sondern gradezu geboten ist, den Thales als ἀρχηγός der griechischen und somit aller eigentlichen Philosophie überhaupt zu betrachten, in dem streng wissenschaftlichen Character seiner Gedanken zu liegen. Worin aber ein solcher Character bestehe, das kann nicht bündiger aufgezeigt werden als durch ein Doppeltes. Zunächst nämlich durch eine Vergleichung des Thales mit zwei andern ihm näher verwandten und doch noch nicht zur Philosophie gehörigen Gedankenkreisen, mit den übrigen sieben Weisen einerseits und mit den kosmogonischen Lehrdichtern anderseits. Und sodann zweitens durch einen Hinblick auf die Continuität der von ihm ausgehnden Entwicklung. Durch das Erste wird man in den Stand gesetzt, das specifisch Philosophische an der Gestalt des Thales scharf aufzufassen, durch das Zweite das Bedeutsame dieser specifischen Eigenthümlichkeit nicht zu verkennen.

Digitized by Google

Fast Alles, was uns in glaubwürdiger Weise über die Philosophie des Thales überliefert wird, lässt sich auf zwei kurze Sätze zurückführen:

1. Er erklärte das Wasser für das Princip aller Dinge — wobei er freilich zwar nicht dem Namen, doch aber der Sache nach den Begriff des Princips hatte. Denn er verstand unter dem Wasser dasjenige, woraus alles hervorgeht, wenn es entsteht, und wo hinein es zurückkehrt, wenn es vergeht.

Und 2. In Beschreibung dieser beiden zuletzt angedeuteten Vorgänge ging er davon aus, dass ausnahmslos alles und jedes in der Welt durch eine lebendige Kraft beseelt, oder wie er ganz denselben Gedanken nur in anderer Form auch wohl ausdrückte, voll des Göttlichen und von ihm durchdrungen sei.

Das sind die beiden Grund- und Hauptsätze, die sich mit Sicherheit an den Namen des Thales knüpfen lassen; sie scheinen an sich sehr unbedeutend und geringfügig zu sein, aber sie enthalten nichtsdestoweniger etwas sehr Specifisches und für die spätere Entwicklung der griechischen Philosophie sind sie gradezu als der inhaltsvolle Keim anzusehn. Wie beides möglich sei, werden wir uns erst dann näher zu bringen im Stande sein, wenn wir beachten, wie beide Sätze auch noch untereinander wieder im Zusammenhange stehn und unter sich eine Einheit bilden. Denn jenes Wasser, das dem Thales alleiniger Anfang und alleiniges Ende aller Dinge ist, ist ihm zugleich und unmittelbar auch die eine göttliche Kraft, die Alles beseelt und belebt, erfüllt und durchdringt. Stoff und Kraft werden hier noch einander ganz und gar immanent gedacht und ebenso ist die Unterscheidung Gottes und der Welt diesem Standpunkte noch nicht schärfer auseinandergetreten, als um etwa zwei verschiedene Pole einer und derselben Sache zu bezeichnen. Das Göttliche lebt nur in der Welt, und die Welt ihrerseits ist nirgends vom Göttlichen verlassen. Wir haben hier also offenbar eine pantheistische Naturvergötterung vor uns — an welcher Bezeichnung ohne Weiteres die Verschiedenheit des Thales von der erfahrungsmässigen Ethik der andern sieben Weisen hervortritt, während zu gleicher Zeit nur noch hinzugesetzt zu werden braucht, dass Thales auf dem Wege der Wissenschaft diesen Standpunkt aufrecht zu halten gesucht hat, um darin zugleich seine Eigen-

Digitized by Google

thümlichkeit dem bisherigen Komogonien gegenüber abzugränzen, die doch gleichfalls pantheistische Naturvergötterungen waren.

Auf die Frage: auf welchem Wege Thales zur Aufstellung und Begründung seiner Thesis gelangt sei, hat man wol geantwortet: dem Ionier habe grade dies Element besonders nahe gelegen, da er mitten unter einem Volke lebte, dessen Element das Wasser war und dessen ganzes bürgerliches Leben aus Schifffahrt und Fischfang hervorgegangen war, und darauf zurückführte: das in einem Lande lebte, wo durch Anschwemmung und Ueberschwemmung das Wasser noch täglich Land zu bilden, das Land noch täglich ins Wasser zurückzukehren schien; das zu seinem Stammvolke keinen andern hatte als den Poseidon, so dass Thales grade diesen unter allen Göttern am meisten zu Ehren zu bringen schien, indem er das Wasser für den Inbegriff göttlicher Kraft und und weltlichen Stoffs erklärte. Und hieran ist denn nun auch wirklich so viel wahr, dass jedem in seiner Mythologie aufgewachsenen und von ihren Vorstellungen umfangenen Griechen, insonderheit jedem Ionier sofort das mythische Bild des die Erde umschliessenden Poseidon, des γαιήοχος, des ἀσφάλιος entgegentrat, wenn Thales ihm beschrieb, wie die Erde auf dem Wasser ruhe und von diesem getragen, durchdrungen und erhalten werde. Etwas Aehnliches mögen auch wohl schon die Alten empfunden haben, wenn sie nach ihrer Weise behaupteten, Thales habe seine Lehre aus jenen Versen des Homer geschöpft, wo von dem Okeanos, jenem gewaltigen Wasserring, der die Welt umfliesst, gesagt wird, er sei die γένεσις πάντων, und von der Tethys, sie sei die allgemeine Welt- und Göttermutter. Denn allerdings mit keinen anderen Versen des Homer hat der ganze Standpunkt des Thales so viel innere Verwandschaft, als wie grade mit diesen, in denen noch der frühere Naturdienst der vorhomerischen Zeit durchschimmert. Indessen mit allem bisher Erwähnten hat man doch immer noch nicht den eigentlichen Gedankengang des Thales getroffen. Denn Thales selbst nannte seine Gottheit ja weder Okeanos noch Poseidon, noch sonst in ähnlicher Weise. Sondern wenn man den Thales fragte, was das Göttliche sei, so antwortete er — gemäss einer äusserlich zwar nicht wohl beglaubigten, innerlich aber doch der Wahrscheinlichkeit nicht entbehrenden Erzählung: τὸ

Digitized by Google

μήτ' ἀρχὴν μήτε τέλος ἔχον. Und wenn man dann weiter fragte, was denn weder Anfang noch Ende habe, so antwortete er darauf: entweder Nichts, um so seine Auffassung des Göttlichen von aller gewöhnlichen Götterauffassung bestimmt zu unterscheiden, oder auch er benannte das Wasser als solches. Und wirklich wäre Thales auch nicht der erste Philosoph gewesen, hätte er sein Göttliches noch entweder als Okeanos oder Poseidon bezeichnet. Er würde sich noch in nichts unterscheiden, ich will nicht sagen vom Homer, denn dieser kommt auf die *γένεσις πάντων* am Ende doch nur ganz gelegentlich zu reden, aber doch wenigstens nicht von den Kosmogonien der früheren griechischen Dichter und eben so wenig von den betreffenden ägyptischen Vorstellungen, in denen die bildende und gestaltende Kraft des Wassers ausgedrückt ist. Zugleich würde er auch nicht im Stande gewesen sein, selbst seinen ethischen Sätzen diejenige Begründung und denjenigen Zusammenhang sowol unter einander, als auch mit seinen naturphilosophischen Gedanken zu geben, wenn er letztere nur in der bilderreichen und erzählenden Art der Mythen auszudrücken gewusst hätte. Aber Thales stellt auch nicht irgendwelche mythische Vorstellung an die Spitze, welche auf den Begriff noch erst zurückgeführt werden müsste und könnte, sondern unmittelbar den Begriff selbst. Er bezeichnet als seine Gottheit nicht den Okeanos oder das Chaos oder den Poseidon, welche immerhin doch nur Symbole des Wassers sind, sondern den Begriff dieses Wassers selbst. Das ist der erste, auf den Inhalt seiner Gedanken bezügliche Fortschritt des Thales, sein grosser Unterschied von allem Früheren. Er stellt nicht eine Reihe mythischer Vorstellungen an die Spitze, sondern ein Einziges und sein Einziges ist auch überhaupt nicht eine mythische Vorstellung, sondern ein klar erfassbarer Begriff. Dass er einen Begriff, und dass er einen einzigen Begriff an die Spitze stellt, das bezeichnet in materieller Hinsicht das neue eigenthümliche Verfahren des Thales. Und aus diesem ersten materiellen Fortschritt ergiebt sich dann ohne Weiteres auch ein zweiter, formeller. Denn wo ein einziges Princip an der Spitze steht, da liegt der Versuch äusserst nahe, alles Uebrige auch wirklich aus demselben abzuleiten und auf dasselbe zurückzuführen, und wo ein Begriff dies an der Spitze Stehnde ist, da ergiebt sich auch von selbst die

Digitized by Google

Forderung, jene Ableitung und Zurückführung auf begrifflichem Wege, d. h. also durch Begründung zu versuchen. Und eine derartige Begründung hat nun offenbar auch dem Thales nicht gefehlt. Wir dürfen die Absicht einer solchen Begründung nicht bloss nach Maassgabe ihres Erfolges und eben so wenig ihr Vorhandensein nur nach unseren dürftigen Ueberlieferungen in Betreff derselben beurtheilen. Diese Ueberlieferungen reichen grade aus, um uns im Allgemeinen die Thatsache einer derartigen Absicht zu verbürgen, sie geben uns aber zuversichtlich keine erschöpfende Vorstellung von derselben. Nur der allgemeinste Character dieser Erklärungsart steht in unserer Ueberlieferung ebenso fest, als wie dieselbe an sich naheliegend ist. Es ist die dynamische Naturerklärung [1]), welche Thales begründet, und auf welche sich alle einzelnen Argumentationen, die uns von ihm berichtet werden, mit Leichtigkeit zurückführen lassen. Sie liegt bei der ganzen Situation des Thales äusserst nahe; denn wenn das Wasser wirklich derjenige Urgrund sein sollte, aus dem Alles hervor, in den Alles zurückgeht, wenn dieser Grund wirklich etwas, und zwar näher den Inbegriff aller zur Welt gehörigen Erscheinungen begründen sollte, so bedurfte es eines vermittelnden Begriffs, damit bei der Erklärung des Vielen aus der Einheit heraus diese nicht zersplittert werde: zu einer solchen Vermittlung eignet sich nun aber nichts so sehr, als wie der Begriff der Kraft. Denn das ist ja grade das Wesentliche an der Kraft, und das ihren Begriff Constituirende, dass sie Eins bleibt, wiewohl sie Vieles aus sich heraussetzet, dass sie eine Mehrheit aus sich heraussetzt, und doch auch in dem Herausgesetzten noch immer bleibt. Kraft, *δύναμις*, ist ja überhaupt nichts Anderes, als der Begriff der Möglichkeit, bezogen auf einen bestimmten Träger derselben. Eine Kraft pflegt daher auch jedes Mal vorausgesetzt zu werden, sobald man eine Wir-

1) Zu den vielen Verdiensten, die sich Ritter auch um die Alte Philosophie erworben hat, rechnen wir diesen Unterschied mechanischer und dynamischer Ableitungsart, auf den er zuerst hingewiesen hat. (Gesch. d. Alt. Philos. I. p. 208.) und gegen den die später vielfach vorgebrachten Einwendungen mir nicht stichhaltig zu sein scheinen. Selbst Preller hat in seiner Historia philosophiae Graecae et Roman. ed. 2. Gotha 1857 seiner Anordnung einen andern Eintheilungsgrund zu Grunde legen zu müssen geglaubt.

Digitized by Google

kung wahrnimmt, deren Ursache doch nicht unmittelbar vorliegt. Aus einer Möglichkeit können sich nun aber offenbar vielerlei Wirklichkeiten ergeben. Mithin liegt der Gedanke nahe, auch aus einer allgemeinen Weltkraft die vielerlei besonderen Erscheinungen der wirklich gewordenen Welt erklären zu wollen. Die dynamische Erklärungsart ist die erste, auf welche das unentwickelte Bewusstsein verfällt, sobald es ihm darauf ankömmt, die Vielheit des gewordenen Lebens auf einen einheitlichen Grund zurückzuführen. Eben desswegen muss sie einem solchen Standpunkte aber auch als eine äusserst fruchtbare und folgenreiche Betrachtungsart erscheinen. In ihr liegt zumal für den Thales das zusammenhaltende Band, das die verschiedenen Seiten seines Wesens und seiner Thätigkeit unter einander verknüpft. Sofern er zu den sieben Weisen gehört, geht seine Tendenz dahin, die Interessen des politischen Lebens durch deren Zurückführung auf das Sittliche zu vertiefen. Sofern er Naturphilosoph ist, strebt er darnach, zu zeigen wie nach bestimmten Gesetzen alles Einzelne aus dem gemeinsamen Princip des Wassers hervorgeht, und in dasselbe zurückzugehn bestimmt ist. In dem Gedanken einer dem Stoff immanenten Kraft, in dem dieser gleichgesetzte Begriff einer Alles erfüllenden Seele liegt nun aber der Punkt, wo diese beiden Seiten in einandergreifen [1]). Ja, sogar der theologische Standpunkt des Thales, sowie die Stellung [2]), die er gegenüber der Volksreligion einnimmt, schliesst sich mit Leichtigkeit hieran an. Denn jene alles aus sich heraus-

---

1) Gewöhnlich fasst man den Thales nur entweder als „Weisen“ oder als „Naturphilosophen“ auf, während der Versuch doch dringend indicirt ist, diese beiden Seiten auf eine Einheit zurückzuführen, zumal bei einem Manne, der, wie er, vor Vielrednerei warnte, und es wohl durchsah, dass, sobald ein Princip gesetzt ist, dessen Consequenzen sich unabweisbar und von selbst ergeben.

2) Sein theologischer Standpunkt ist unverkennbar ein pantheistischer. Seine Stellung zur Volkreligion wird aber sehr bezeichnend durch den Begriff „gewordener Götter“ characterisirt, der bei Thales zuerst auftritt. Dieselbe hat sich namentlich auch in der ihm beigelegten Dreitheilung des Göttlichen, der Dämonen und der Heroen ausgeprägt, deren Sinn doch nur dahin geht, eine Kette des auf- und absteigenden Zusammenhangs zwischen dem göttlichen Wasser einerseits und den Göttern und Menschen anderseits herzustellen.

Digitized by Google

treibende Kraft des Urstoffs, jene Alles erfüllende Seele ist dem Thales nichts anderes als das Göttliche, und so gewiss darnach die einzelnen Götterfiguren nicht mehr darauf Anspruch machen können, gleichsam, und wenn ich so sagen darf, in erster Stelle das Göttliche zu repräsentiren, so gewiss hat es doch nicht mehr Schwierigkeiten, auch die menschenartigen Gestalten in ihrer Entstehung herzuleiten, in ihrem Bestande zu rechtfertigen, als wie solche in Betreff der Menschen selbst und des menschlichen Lebens bestehn. Die Gedanken des Thales fassen sich hiernach also ungeachtet ihrer mehrfachen Beziehungen doch zu einer ziemlich geschlossenen Einheit zusammen; zu dem Keime eines einheitlichen Systems, an dessen naive Kühnheit man nur nicht den Massstab späterer Entwicklungen legen darf, um es in seiner wahren Bedeutung aufzufassen. Es macht von den Voraussetzungen einer in der Kindheit begriffenen Wissenschaft aus den Versuch, alle einzelnen Erscheinungen des natürlichen und sittlichen Leben als einen einheitlichen und gesetzmässigen Zusammenhang von einem gemeinsamen Princip her zu begreifen. Und dies Princip ist ihm das Göttliche, auf das sich auch die Ideen und Gestalten der Volksreligion zurückführen lassen müssen, wenn anders mit Recht etwas Göttliches soll in ihnen erblickt werden können. So ist es im Grunde genommen nur ein Begriff, mit welchem Thales operirt, aber diese eine Begriff wird von ihm in geistvoller Vielseitigkeit verwerthet.

Wir haben es nicht vermeiden können, etwas umständlicher beim Thales zu verweilen, zwar nicht in der Meinung, irgend etwas Neues über denselben mittheilen zu können, wohl aber von der Absicht geleitet, die auf ihn bezüglichen und an sich allgemein bekannten Daten in dasjenige Licht zu stellen, welches wir für das richtige halten. Und, in der That, bedurfte es nun auch nur dieser Vorbereitung, um darin zugleich die ganze weitere Entwicklung der vorplatonischen Speculation eingeleitet zu haben. Denn mit einer solchen Continuität und Vollständigkeit vollzieht sich diese von dem einmal gesetzten Anfange aus, dass grade hier wenn irgendwo der richtig erkannte Anfang mehr als die Hälfte ist.

Fortan bleibt nämlich innerhalb der ganzen vorsocratischen

Digitized by Google

Philosophie die Art der Fragestellung genau dieselbe, die wir schon bei Thales angetroffen haben, und auch die einzelnen Antworten, die auf die gemeinsame Frage gegeben werden, lassen sich doch trotz aller Verschiedenheit von einander mit Leichtigkeit auf die des Thales zurückbeziehn.

Die Frage nach dem Princip der Natur ist das gemeinsame Problem, an welchem ausnahmslos alle vorsocratische Philosophen arbeiten, und um dieser ihrer Fragestellung willen können sie nicht anders als schlechthin für Naturphilosophen gelten. Aber man würde doch sehr irren, wenn man in ihren Gedanken nur solche Elemente voraussetzen wollte, die sich nach einem gereifteren Begriff von Natur auf die Letztere beziehn. Im Gegentheil, die Beantwortung jener Frage berücksichtigt je länger je mehr die über das Gebiet der Natur weit hinaus greifenden Gegenstände der Ethik und Dialektik und in dem damit angedeuteten Wechsel der Auffassungen liegt sogar das eigentlich treibende Princip der ganzen Entwicklung enthalten. Aber auch dieser Wechsel ist leicht zu begreifen nach jener ursprünglichen Fragestellung und muss aus einer Unbestimmtheit und Zweideutigkeit erklärt werden, die von Anfang an auf jener haftete. Man redet nämlich zwar von der Natur, aber im Grunde versteht man doch von Anfang an vielmehr das ganze Universum, auch nach allen dessen sittlichen und geistigen Seiten darunter. Und indem man nach dem Princip der Natur frägt, fordert man den allgemeinen Erklärungsgrund zu wissen, der auch den Staat und überhaupt das menschliche Leben, in Hinsicht seines Denkens und Handelns zu begründen im Stande wäre. Ein derartiges Vergreifen des Ausdrucks liegt ganz im Character der betreffenden Situation, die nach Art aller beginnenden Wissenschaft eben so sehr durch die Kühnheit ihrer Absichten, als durch die Unzulänglichkeit ihrer Mittel bezeichnet wird. Ja, dasselbe konnte vielleicht gar nicht ausbleiben, wenn anders diejenigen Recht haben, welche behaupten, dass in wissenschaftlichen Angelegenheiten eine völlig präcise Fragestellung selbst nur möglich ist unter Voraussetzung wenigstens einer vorläufigen Erkenntniss desjenigen, wornach gefragt wird. Lag nun aber eine derartige Zweideutigkeit — kraft welcher der volle Sinn der zu Grunde liegenden Absicht noch etwas weiter reicht als

Digitized by Google

der eigentliche und nächste Wortlaut — von Anfang an auf der philosophischen Fragestellung, so kann es nicht mehr befremden, dass je länger je mehr eine Discrepanz eintrat zwischen der gestellten Frage und der auf diese gegebenen Antwort. Man sucht fort und fort nach dem Princip der Natur, aber man findet dasselbe je länger, desto entschiedener erst jenseits der Natur.

Indessen der hiermit angedeutete Prozess kann doch nicht des Näheren verstanden werden, wenn man nicht zugleich noch auf ein anderes Moment achtet, das sich nicht minder leicht aus den ursprünglichen Voraussetzungen ergiebt. Die Frage nach dem Princip der Natur würde nämlich offenbar gar keinen Sinn haben, wenn dieselbe nicht ohne Weiteres auch die zweite Frage involvirte nach dem Verhältnisse, in welchem das als Erklärungsgrund Hingestellte zu dem aus ihm Abgeleiteten gedacht werden solle. Hierin liegt nun aber der Keim zu allen wichtigsten Veränderungen, die sich innerhalb der vorsokratischen Philosophie vollzogen haben.

Wir haben Thales vorhin als einen Dynamiker bezeichnet. Seiner Auffassung zufolge wird also ein Stoff an die Spitze gestellt, der selbst in alle Veränderungen eingeht, diese Veränderungen aber doch nur einer ihm eigenthümlichen immanenten Kraft verdankt. Als diesen Stoff bezeichnete Thales das Wasser, und es werden uns auch noch einzelne Argumentationen berichtet, durch die er seine Wahl gerade dieses Stoffes gerechtfertigt haben soll. Indessen eine Nothwendigkeit bei diesem einzelnen Elemente stehn zu bleiben, konnte doch auf die Dauer um so weniger behauptet werden, je grösser die Schwierigkeiten waren, die sich bei der Ableitung des Einzelnen aus ihm zeigten. Denn das Wasser des Thales sollte doch eben ein solches sein, das die Erde nicht nur zu tragen, sondern auch aus sich hervorgehn zu lassen vermöchte, und auch nicht blos diese, sondern nicht minder auch die feuerartigen Gestirne, die Erde und die Luft, nicht minder auch die Menschen und ihr ganzes Leben, sowie die menschenartigen Götter. Sollte nun aber so Vielfaches, dessen Natur nicht nur unter einander, sondern auch von dem ursprünglichen Grunde so verschieden war, dennoch aus Letzteren abgeleitet werden, so konnte dieser kaum anderes als in

Digitized by Google

sehr bedeutsamer Unterscheidung von den empirischen Eigenschaften des Wassers, und überhaupt in ziemlicher Unbestimmtheit gedacht werden, woher es denn am Ende an sich keinen so bedeutenden Unterschied machte, ob man das Wasser als Urgrund proklamirte, oder statt seiner das bildsame Element der Luft und das noch beweglichere des Feuers, und nur die Erde allein von den später sogenannten vier Elementen, fand, wie bereits Aristoteles richtig bemerkte, desswegen keine Vertretung, weil ihre ganze Beschaffenheit doch allzu spröde, starr und bestimmt erschien, um vielerlei Wandelungen über sich ergehn lassen zu können. Auf den Thales folgten demnach Anaximenes, Heraklit und Diogenes von Apollonia — alle drei in meinen Augen entschiedene Vertreter der dynamischen Ableitungsart, — nur dass Keiner von ihnen mit dem Thales das Wasser, dagegen zwei die Luft und der Dritte das Feuer zu Grunde legte, nur dass bei ihnen je länger je mehr grade aus dem Versuch ihrer Durchführung die Unhaltbarkeit der dynamischen Auffassung sich ergab. Denn wohin musste diese am Ende doch führen? Indem sie immer umfassender die Bestimmtheit der gewordenen Einzelnheiten auf das nie rastende Leben der allgemeinen, dem Stoff als immanent gedachten Urkraft zurückführte, verflüchtigte mit Nothwendigkeit sich jener immer mehr und mehr, wie anderseits diese sich immermehr von allem stofflichen Substrat entband; so dass am Ende nichts zurückbleiben konnte, als der völlig unfassbare Fluss des Heraklit, eine in ihrer Kühnheit zwar grossartige Anschauung, die Heraklit auch mit spekulativem Tiefsinn verfocht, die aber doch in sich unfähig war, eine geordnete Ableitung des Einzelnen zu ergeben.

Und doch war die Absicht einer solchen zu tief in den ursprünglichsten Motiven der Philosophie begründet, um nicht noch ehe die dynamische Richtung sich ganz ausgelebt hatte, zu einem Versuch in anderer Richtung anzutreiben. Diese zweite war die mechanische, die in ihren Consequenzen weit divergirt von denen der dynamischen, während die Anfänge beider gleichsam in einem Keime zusammenliegen. Auch die dynamische Ansicht nämlich kann es nicht vermeiden an dem einem zu Grunde gelegten Principe wenigstens als zwei Seiten

Digitized by Google

das Moment der Kraft und des Stoffes zu unterscheiden. Sobald man diese zwei Seiten nun aber jede für sich als besondere Principe hinstellt, ist man damit schon ganz ohne Weiteres auf den Boden der mechanischen Anschauung hinübergetreten. Der Stoff geht dann nicht selbst mehr in die Entwicklungen ein, sondern ist ein in ursprünglicher Bestimmtheit gegebener, und die Kraft ihrerseits steht fortan nicht mehr in einem innerlichen Verhältnisse zu jenem, sondern ihm als äusserlicher Bewegungsprincip gegenüber. Die monistische Auffassung weicht unausbleiblich einem gewissen Dualismus; innerhalb dieses aber erfolgt die weitere Entwicklung nun dadurch, dass jene beiden, jetzt als selbstständig hingestellten Seiten — sowol in Hinsicht ihrer Zahl als ihrer Beschaffenheit verschieden gefasst werden können. In Hinsicht auf die Zahl bildet sich allmälig die später so weit verbreitete Lehre von den vier Elementen aus, die als solche wohl zuerst beim Empedokles vorkommt. Aber auch sie ist in dieser Hinsicht keineswegs die einzige dieses Zeitabschnittes. In ihm begegnen uns vielmehr Annahmen, die entweder mehr oder weniger Elemente als die ursprünglichen zu Grunde legen, oder auch solche, die deren Anzahl ganz und gar offen lassen. Noch bedeutsamer indessen als diese die Zahl betreffenden Differenzen sind diejengien, welche sich in der Beschreibung der stofflichen Seite in qualitativer Hinsicht herausstellen. Und unmittelbar mit diesen hängen dann weiter die das zweite Princip, den Anfang der Bewegung betreffenden Veränderungen zusammen. Bei Anaximander — so viel wir wenigstens wissen können — lag doch eigentlich nur erst noch ein ziemlich roher und unentwickelter Anfang der mechanischen Physik vor, sofern bei ihm die eine Seite collectivisch als ἄπειρον gefasst wurde, ihr gegenüber die andere aber nur als ein Punkt erschien, dessen ganze Function darin bestand, den Anstoss zur Bewegung zu geben, und durch Begrenzung innerhalb jenes an sich Unendlichen das Enstehn der gewordenen Einzelnheiten zu veranlassen. Und doch waren es dem letzten Kerne nach auch keine andren Principien als diese, welche bei den Pythagoreern eine so äusserst eigenthümliche und folgenreiche Verwendung erhielten. Dass ein Unendliches einerseits und ein Begränzendes anderseits die ursprünglichen Prinzipien der Welt seien, war die gemein-

Digitized by Google

same Behauptung des Anaximander und der Pythagoreer. Die eigenthümliche Entdeckung der Letzteren bestand nun aber nur darin, dass eben diese beiden Principien zugleich auch die aller Zahl zu Grunde liegenden zu sein schienen und dass es daher für indicirt gelten konnte, durch Erforschung der Zahl das Geheimniss der Welt zu erforschen, durch Festsetzung der arithmetischen und geometrischen Gesetze die aller wirklichen Dinge und ihrer Erscheinungen zu bestimmen. Nicht desswegen haben die Pythagoreer wie namentlich Philolaus u. A. das Unendliche und das Begränzende an die Spitze ihrer Welterklärung gestellt, weil diese beiden ihnen nur die allgemeineren Ausdrücke für Grades und Ungrades gewesen wären, für welche Letzteren sie etwa schon von vorn herein eine mathematische Vorliebe besessen hätten. Sondern vielmehr umgekehrt haben sie nur desswegen sich der Zahlenlehre so eifrig zugewandt, weil in den dieser zu Grunde liegenden Gegensätzen nichts anders als die erste Anwendung des ihnen schon vorher feststehenden Gegensatzes von Gränze und Unendlichem vorzuliegen schien. Nicht mathematische Vorliebe und Analogie hat ihr Philosophiren bestimmt, sondern ihre philosophische Thesis sie zum Interesse für die Mathematik veranlasst. Und welcherlei Irrwege ihr grübelnder Scharfsinn auch oft die Mathematik geführt haben mag; man vergesse darüber doch auch nicht, dass solcherlei Irrwege aller Wahrscheinlichkeit nach unerlässlich waren, um zur Entdeckung jener grossen und fundamentalen Wahrheiten zu führen, die sich gleichfalls schon an die ältesten Namen der pythagoreischen Schule anknüpfen. Aber wie es auch immer um die rein mathematische Bedeutung der Pythagoreer stehn mag, für die Philosophie bezeichnen sie jedenfalls ein unerlässliches Mittelglied zwischen den bisher erwähnten Philosophen einerseits, und den Eleaten, dem Empedokles und dem Anaxagoras anderseits. Bei jenen immanirte die Kraft dem Stoffe, und alle übersinnlichen, sittlichen und geistigen Seiten der Welt blieben in Folge dessen auch noch ganz absorbirt von dem Letzteren. Das Mathematische aber denkt eine auch sonst im Alterthume noch weiter verbreitete Auffassung als das genaue Mittelglied zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichen, sofern es an jenem gleichsam erscheint und von demselben abstrahirt wird, ohne aber doch in

Digitized by Google

dasselbe aufzugehn. Und daher schliessen sich denn auch an die Pythagoreer — wenigstens der Sache nach — aufs allergenaueste alle die späteren Philosophen an, deren Gemeinsames darin besteht, dass sie den Aufang der Bewegung dem stofflichen Principe in immer grösserer Selbstständigkeit gegenüberstellen, nnd in Folge davon auch immer geistiger und sittlicher, jedenfalls unsinnlicher zu fassen bemüht sind, bis endlich der *Νοῦς* des Anaxagoras das Höchste ausspricht, was auf diesem Wege zu erreichen war, — und was doch auch nur von den ersten Anfängen desselben an beabsichtigt war. Denn darüber täusche man sich doch auch nicht, wiewohl ein Thales und Heraklit alles auf den Stoff zurückführen, sie waren doch nichts weniger als bewusste und principielle Materialisten. Sie waren es nicht mehr, als etwa ein Homer es ist und als es — ohne es eigentlich zu wollen und zu wissen — ein naiv unentwickeltes Bewusstsein zu allen Zeiten sein wird. Das Stoffliche war ihnen ja zugleich das Göttliche, der eigentliche und höchste Gegenstand ihrer Religion. Darin allein aber liegt schon eine ausreichende Bürgschaft dafür, dass diese frühsten Denker die unsinnlichen Seiten der Welt zwar noch nicht scharf in ihrem qualitativen Unterschiede von dem Sinnlichen erfassen, doch aber auch keineswegswegs mit prinzipiellem Bewusstsein auf dasselbe zurückführen wollen, und Anaxagoras spricht daher nur zuerst und zwar in classischer Entschiedenheit diejenige Tendenz aus, die unausgesprochen und unklar von Anfang an die Entwicklung begleitete, die Tendenz nämlich aus der Vernunft das Ganze zu begreifen.

Und doch war auch Anaxagoras noch keineswegs der letzte Gipfel, den diese Entwicklung zu erreichen bestimmt war. Dies scheint im graden Widerspruch zu stehn mit dem soeben erst über ihn Bemerkten und auch nicht blos scheinbar, sondern wirklich ist es der Fall. Aber in einem ganz ähnlichen Widerspruch bewegen sich auch die auf den Anaxagoras bezüglichen Aussagen, die wir grade bei den Besten unter den alten Gewährs-männern, bei einem Plato und Aristoteles antreffen. In einem Athemzuge überhäufen sie ihn zugleich mit Lob und Tadel. Das Lob gilt dem von ihm an die Spitze gestellten Princip des *Νοῦς*, um dessenwillen er zuerst als ein

Digitized by Google

Nüchterner nach einer Reihe von Berauschten geschildert wird; der Tadel aber betrifft seine Durchführung, in welcher er selbst die gerechtesten Erwartungen getäuscht haben soll. Und so befremdlich auch auf den ersten Blick ein derartiges, in sich widerspruchvolles Urtheil erscheinen mag, die nähere Betrachtung wird es doch als wohl begründet in der eigenthümlichen Beschaffenheit des Anaxagoras selbst anerkennen müssen. Man kann sich die eigenthümliche Stellung dieses merkwürdigen Mannes nicht treffender vergegenwärtigen, als indem man an ein freilich in ganz anderer Beziehung und von ganz andern Männern gesagtes Wort Lessings anknüpft, der einmal von Gelehrten redet, die, wiewohl sie einer Wahrheit ganz nahe stehn, die Entdeckung derselben dennoch nicht machen, weil sie ihr gewissermassen den Rücken zukehren. In einer derartigen Situation befand sich allen Ernstes Anaxagoras, bei ihm band und hemmte die Einseitigkeit seiner Fragestellung die Consequenzen, die sich aus seiner richtigen Beantwortung hätten ergeben müssen. Indem er nach dem Princip der Natur fragte, war er einsichtig genug, dasselbe in ein der Natur Jenseitiges, in den *Νοῦς* zu verlegen, aber er war nicht energisch genug, um nun allen Ernstes die Natur von jenem Principe aus zu erklären. Er fand aus dem rein natürlichen Gebiete den Ausweg in ein höheres, aber er fand nicht wieder den Rückweg von diesem in jenes, und nach einmaliger Proklamirung seines Princips begnügte er sich daher auch damit, statt einer teleologischen Betrachtungsart, lediglich bei den bewegenden Ursachen stehn zu bleiben.

So blieb also auch nach dem Anaxagoras noch der höchste Preis zu gewinnen. Dieser aber war für keinen Andern vorbehalten als für Sokrates und für den auf dessen Schultern stehenden Plato. Es galt nämlich zunächst und vor allen Dingen die Einseitigkeit der aller bisherigen Philosophie gemeinsamen Fragestellung zu beseitigen; es galt Ernst zu machen mit jenem von Anaxagoras gleichsam nur in müssiger Glorie über das System gestellten Princip des *Νοῦς*; dasjenige Mittel aber, wodurch Sokrates dies bewerkstelligte, war kein anderes als der zum wissenschaftlichen Bewusstsein erhobene Begriff — der Wissenschaft selbst, der aus diesem Begriffe her versuchte Auf-

Digitized by Google

bau eines vollständigen und im Gleichgewicht aller seiner Theile befindlichen Systems, und die Darstellung eines solchen Systems in seiner ganz von ihm durchdrungenen Persönlichkeit. Bevor wir indessen die hiermit angedeutete Leistung des Sokrates näher ins Auge fassen, wird es unerlässlich sein, zuvor einen Blick auf die Sophistik zu werfen, zu welcher Sokrates in mehr denn einer Beziehung steht.

Die Sophistik ist die Uebergangskrankheit, welche die Entwicklung der griechischen Philosophie auf der Gränze der ersten und zweiten Periode befällt. Eine solche Krankheit kann nach dem Vorangegangenen unvermeidlich sein, aber ein erfreuliches Symptom ist sie deswegen doch immer nicht. Die gegen sie eintretende Reaction kann selbst zu einem höhern Grade des Wohlseins führen als wie der vorher vorhandene war, aber als berechtigt dürfen deswegen doch diejenigen Factoren nicht gelten, die, indem sie zunächt die Krankheit herbeiführten, mittelbar dadurch auch jene Reaction veranlassten. So kann man auch von der Sophistik meinen, dass sie unvermeidlich gewesen, um alle Schwächen und Irrthümer der früheren Philosophie, — sei's durch Polemik gegen dieselben, sei's auch durch Anschluss an dieselben — in ein recht helles und scharfes Licht zu setzen, und braucht sich deswegen doch nicht zu verschliessen gegen das Irrthümliche ihrer wissenschaftlichen Argumentationen, gegen das Verwerfliche ihrer sittlichen Gesinnung. Namentlich dies Letztere ist es aber, auf dessen Anerkennung es ankommt, wenn man sich nicht einer völlig ungeschichtlichen Auffassung der Sophistik hingeben will. Man hat neuerdings vielfach den Versuch gemacht, Sokrates und die Sophisten näher an einander heran zu ziehen, sei's indem man jenen etwas herabzog, sei's indem man diese zu heben versuchte. Aber was man auch immer über den angeblichen Subjectivismus des Sokrates reden mag, das eigne Ich war dem Sokrates doch immer nicht Selbstzweck und eigentliches Object der Untersuchung, sondern nur der Ausgangspunkt, dessen er sich bediente, um zum Ewigen und Göttlichen, zum Objectiven und Absoluten aufzusteigen. Und was man auch immer von den wissenschaftlichen Leistungen der Sophistik rühmen mag, die Verwendung aller ihrer Erkenntnisse und Leistungen erfolgte bei den Sophisten doch

Digitized by Google

immer nur entweder in sittlicher Schwäche wie bei den ältern, oder wohl gar in starker und schamloser Unsittlichkeit wie bei den jüngeren Sophisten. Auf diese Weise bleiben Sokrates und die Sophisten in ihren letzten Zwecken und ihren innersten Motiven noch immer weit genug von einander geschieden, so vielfach es in Betreff der Mittelglieder auch oft den Anschein haben mag, als bewegten sich beide Seiten auf einem Niveau. Wissenschaftliche Production war auch schon unter den vorsokratischen Philosophen vorhanden gewesen. Und das strenge wissenschaftliche Bewusstsein von den Formen und Gesetzen der Wissenschaft findet sich nicht früher als beim Sokrates. Aber gleichsam in der Mitte zwischen beiden stehn die Sophisten, mit einer nicht mehr naiv, sondern in kunstmässiger Routine geübten Production auf dem wissenschaftlichen Gebiete, eine Stellung, die es zugleich genugsam erklärt, wie auf ihren Gedanken oftmals der Schein einer ernsteren Weisheit spielt, als wie ihnen wirklich zu Grunde lag. Genug, immer ist und bleibt es ein grosses Verdienst des Sokrates, den Sophisten mit einer Consequenz und einer Entschiedenheit entgegengetreten zu sein, die ihres Gleichen sonst in der Attischen Welt nicht haben.

Aber gehört zu einer so characterisirten Sophistik denn nun auch wirklich die Atomenlehre eines Leukipp und Demokrit mit hinzu? Oder bildet letztere nicht vielmehr eins der integrirenden, vielleicht selbst der wichtigsten Glieder, die die aufsteigende Entwicklung der vorsokratischen Philosophie gebildet haben? Diese Frage dürfen auch wir hier nicht unentschieden lassen, da ihre verschiedene Beantwortung der ganzen Auffassung und Anordnung der vorplatonischen Entwicklung einen wesentlich veränderten Character aufprägt.

Bekanntlich ist Ritter unter den neueren Gelehrten der erste gewesen, der die Atomistik zur Sophistik gerechnet hat. Aber für diese seine Anordnung hat er die allergeringste Zustimmung gefunden. Wir erklären uns diesen letzten Umstand aus einer gewissen Vorliebe, die sich an den Namen der Atomistik knüpft, die ihre Wurzel in den der neuern Philosophie angehörigen Systemen dieser Richtung zu haben scheint, die aber von diesen aus auch in die alte Philosophie zurückdatirt wurde, und der es unbillig erscheinen mochte eine offenbar

Digitized by Google

so sinnreiche und für die Zukunft so folgenreiche Hypothese durch den verächtlichen Namen der Sophistik herabgesetzt zu sehn. Was aber uns veranlasst, dieser Anordnung dennoch beizufallen, ist ein Doppeltes: theils nämlich die Wahrnehmung, dass es schwer oder vielmehr unmöglich ist, auch der Atomistik einen Platz als integrirendes Glied innerhalb der früheren Entwicklung anzuweisen — denn sie bestreitet die qeiden Grundvoraussetzungen, auf denen alles bisherige Speculiren beruht hatte und von denen die eine dahin ging, dass alle einzelnen Gestalten der gewordenen Welt wirklich unter sich in einem einheitlichen Zusammenhange ständen, die zweite aber dahin, dass dieser Zusammenhang auf vernünftigen Gründen beruhe und von einer solchen allgemein die Welt durchdringenden Vernunft Zeugniss ablege; theils aber die entgegengesetzte Wahrnehmung, dass es dagegen innerhalb der sophistischen Entwicklung äusserst leicht ist, auch für die Atomistik einen entsprechenden Platz aufzufinden. Ueberblickt man nämlich die ganze Anzahl aller einzelnen zur Sophistik gehörigen Erscheinungen, so bewährt sich, in der That, einer ernstlicheren Abschätzung mehr als wie man auf den ersten Eindruck denken mag, die Unterscheidung derselben in die beiden schon von Aristoteles angedeuteten Gruppen, je nachdem die Sophisten mehr einen Schein der Wissenschaft oder eine Wissenschaft des Scheins herzustellen bemüht sind. Bei allen Sophisten ausnahmslos findet sich ein Missverhältniss zwischen der Capacität ihres intellectuellen Könnens und der Schwäche ihres sittlichen Willen, aber bei den einen herscht doch das noch immer anerkennenswerthe Bestreben vor, durch wissenschaftliche Mittel die moralische Schwäche zu decken, während die andern dagegen auch diese Rücksicht verschmähn, und in der vollkommenen Naktheit ihrer Gesinnungslosigkeit heraustreten. Bei diesen letzteren findet eine Verschiedenheit denn auch nur noch in der Steigerung des Grades statt, womit die Rücksichtlosigkeit des einen den andern überbietet. Bei den ersteren dagegen finden wir zwar die sittliche Gesinnung immer mehr in der Auflösung und im Weichen begriffen, dafür aber die wissenschaftliche Form in immer grösserer Virtuosität gehandhabt. Sittlichen Ernst scheint Gorgias noch weniger als

Digitized by Google

Protagoras, Democrit noch weniger als Gorgias besessen zu haben. Aber gegen die verschwimmende Unklarheit des Protagoras hebt sich doch der wenn auch einseitige doch scharfsinnige Geist eines Gorgias, gegen dessen einzelne und innerlich wenig zusammenhängende Argumentationen das überlegte System des Democrit nicht unvortheilhaft ab. Und eben das ist nun die Stellung, die wir innerhalb der Sophistik der Atomistik anzuweisen gedächten als das dritte Glied innerhalb der ersten Hauptgruppe, und dadurch gleichsam auf dem Uebergange stehend von dieser zur zweiten, in der grössten Virtuosität mit den Mitteln der Wissenschaft operirend, und doch die Wissenschaft nur als ein Werkzeug auffassend, im Dienste egoistischer, sensualistischer und überhaupt unethischer Interessen. Hat man dies Letztere dessen ungeachtet und trotz der scharfen Censur, die bereits Ritter grade auch an der ethischen Seite der Atomenlehre geübt hat, verkannt, so möchte ich darauf antworten, dass auch eben hierin die Atomiker sich noch als ächte Sophisten bewährt haben. Ihnen ist es gelungen, nicht nur in ihrer Gegenwart, sondern auch in dem Urtheil der Nachwelt noch über den wahren Character ihrer sittlichen Beschaffenheit irre zu führen.

Aber wenden wir uns jetzt zurück von diesen Schattenseiten der griechischen Cultur zu einem der am hellsten leuchtenden Punkte derselben. Es bleibt uns noch übrig, die philosophische Bedeutung des Sokrates etwas genauer in's Auge zu fassen.

So wenig bei einem andern der drei grossen Meister der alten Philosophie sind wir beim Sokrates im Stande einen Einblick zu thun in die allmälige Genesis seines persönlichen und philosophischen Characters. Fertig wie ein Bild aus Erz steht derselbe in dem Andenken der Weltgeschichte da. Sein Bild wird uns von mehr denn einer Seite beleuchtet, von mehr denn einem Standpunkte aus aufgefasst, dessen ungeachtet erhalten wir nie den Eindruck des werdenden, sondern nur den des gewordenen Geistes [1]). Selbst diejenige Veranlassung, die der platonische Sokrates selbst als den allerfrühsten Ausgangspunkt

---

1) Auf die Differenzen zwischen dem platonischen und xenophontischen Sokrates, sowie auf die Mittel, welche wir besitzen, um dieselben in methodischer Weise auszugleichen, kommen wir später zurück. Ebenso liegt in

Digitized by Google

aller seiner späteren Entwicklungen und Verwicklungen bezeichnet, selbst der dem Chaerephon in Betreff des Sokrates zu Theil gewordene Orakelspruch setzt, näher betrachtet, doch schon eine bereits erworbene Weisheit und einen dadurch veranlassten Ruhm des Sokrates voraus. Wie er aber zu beidem kam, das — wissen wir nicht, denn der sich vor den Athenern verantwortende Sokrates sagt es nicht, wahrscheinlich weil in dem damaligen Athen seine dessfalsigen Praecedentien allgemein bekannt waren. So sind wir also nach unserer gegenwärtigen Kenntniss des Sokrates darauf beschränkt, dessen fertiges Bild, dessen Schicksale von dem bezeichneten Zeitpunkte an zu betrachten. Von diesem Zeitpunkte und Ereignisse aus wollen wir aber wirklich die Wirksamkeit des Sokrates zu überblicken versuchen, ohne uns dabei vor dem Tadel einer aufgeklärt sein wollenden Ueberklugheit zu fürchten, die es ungeachtet der zahlreichen eigenen Aussagen des Sokrates dennoch nicht zu begreifen vermag, wie in dem Leben eines so „vernünftigen" Mannes ein delphischer Orakelspruch eine solche Rolle habe spielen können. Eben so wenig wie diese Rolle wird derselbe Standpunkt dann aber auch die „abenteuerliche" Geschichte mit dem sokratischen Dämonium zu begreifen im Stande sein — in dieser seiner doppelten Unfähigkeit spricht sich dann aber auch zur Genüge sein Unvermögen aus, den Sokrates im Einklange mit seinen eigensten Aussagen aufzufassen. Denn grade dieser Orakelspruch ist es allein, der den ganzen Beruf des Sokrates fixirt hat, der allein Einheit und Licht in die sonst unverständlichen und planlosen Bahnen des Sokrates bringt, und den man daher als eigentliche Ueberschrift über das ganze Leben des Sokrates anzusehn hat.

Also das Orakel hatte auf das Befragen des für seinen Freund enthusiasmirten Chaerephon den Sokrates für den Allerweisesten erklärt. Bei der persönlichen Bescheidenheit des Sokrates steht nichts fester, als dass er selbst diese Frage weder veranlasst noch gar gebilligt hat. Aber nachdem der Orakel-

---

dem Nachfolgenden auch die stillschweigende Widerlegung für Munk's Hypothese, nach welcher in der „natürlichen Anordnung der platonischen Schriften" der Lebensgang des Sokrates niedergelegt sein soll.

Digitized by Google

spruch einmal erfolgt war, stand es auch seiner religiösen Pietät nicht zu, denselben zu bestreiten, oder auch nur zu ignoriren. Indem er ihn nun aber in ernstliche Ueberlegung nahm, fand er sich durch ihn in einen befremdlichen Widerspruch verwickelt. Einerseits nämlich stand es ihm fest, dass der Gott weder absichtlich noch unabsichtlich die Unwahrheit sagen konnte. Anderseits aber war er sich selbst in ungeheuchelter Ueberzeugung keiner Weisheit bewusst. Andere wie Chaerephon mochten ihn auch damals schon für weise halten, aber er selbst that es gewiss nicht. Und vielleicht hatte er darin auch gar nicht so Unrecht, wenigstens wenn man unter Weisheit den Besitz gelehrter Kenntnisse, technischer Kunstgriffe oder besonderer Erfahrungen auf dem Gebiete des practischen, insonderheit des politischen Lebens versteht. Aber freilich in keiner dieser Bedeutungen hatte das Orakel auch die Weisheit verstanden, davon überzeugte Sokrates sich, als er nun zur Rechtfertigung derselben auf eine Art von Wallfahrt zur Erkundschaftung der Weisheit ausging. Er ging zu Männern des verschiedensten Berufs und der verschiedensten Bildungsart, und kein Jäger kann den Spuren seines Wildes sorgsamer und leidenschaftlicher nachgehn, als wie Sokrates dem Rufe der Weisheit. Schon jetzt konnte er keinen derer, die in solchem Rufe standen, unaufgesucht lassen; er zupfte sie am Mantel wenn sie ihm vorübergingen, er ging ihnen nach in ihre Werkstätten und Wohnungen. Und da fand er denn nun auch wirklich jenen Ruf in den seltensten Fällen ganz grundlos, wenn anders man ihn schon auf Kenntnisse, Erfahrungen u. s. w. der gewöhnlichen Art beziehn durfte. Aber er fand mit allen diesen Dingen fast ausnahmslos auch den Dünkel auf dieselben verbunden, und dieser setzte in seinen Augen das Verdienstliche an jenen Leistungen nun wieder herab, bis er so zuletzt zu der Wahrnehmung kam, dass die Abwesenheit dieses Dünkels allein das ihn gemeinsam von allen Andern Unterscheidende sei, bis er die Einsicht gewann, dass eben nur dies die Meinung des Gottes gewesen sei: auf jene Kenntnisse, Künste und Erfahrungen des menschlichen Lebens giebt der Gott nicht so viel, um sie für Weisheit zu halten; wohl aber giebt er etwas auf das Bewusstsein von der Nichtigkeit der menschlichen Weisheit gegenüber der göttlichen und auf die

Digitized by Google

durch ein solches Bewusstsein hervorgerufene Bewahrung vor allem Dünkel; desswegen kann er den Sokrates, weil ihm der Dünkel der Weisheit fehlt, für weise erklären, auch wenn ihm der Besitz jener andern Dinge abgeht. Weise ist der, der sich dem Gotte gegenüber nicht für weise hält. Weise ist der, der die Nichtigkeit menschlicher Weisheit begreift. So war es ein berichtigter Begriff von Weisheit den Sokrates von seinen bisherigen Wanderungen davontrug, — und der ihn nun auch auf die Fortsetzung derselben begleitete. Fortan verkehrte er in der alten Weise mit seinen Mitbürgern, aber jetzt nicht mehr in der Absicht, um erst bei ihnen den Begriff der Weisheit aufzufinden, vielmehr umgekehrt, um ihnen seinerseits ihre Blindheit gegen das wahre Wesen der Weisheit aufzudecken. Dadurch kam ein Salz in das Reden und Fragen des Sokrates, das ungleich höher war als alles sonst in der attischen Bildung enthaltene Salz. Auch jetzt fehlte es seiner Art noch keineswegs an humoristischer Harmlosigkeit, an attischer Feinheit und Humanität, vielmehr wegen aller dieser Eigenschaften übte Sokrates auch jetzt noch einen unwiderstehlichen Reiz auf die Athener aus, aber sobald sich der Stachel seiner Untersuchung gegen einen Einzelnen von ihnen richtete, ertrug dieser doch nur ausnahmsweise die Schärfe desselben. Unter solchen Umständen beschuldigte man den Sokrates dann damals des persönlichen Hochmuths, wie spätere Zeiten ihn wohl als Skeptiker aufgefasst, d. h. des Kleinmuths gegenüber den Aufgaben und Leistungen der menschlichen Wissenschaft beschuldigt haben. Aber gegen den einen Vorwurf so gut wie gegen den andern ist Sokrates durchaus in Schutz zu nehmen. Wenn die heimliche Kunst seiner in Frag' und Antwort bethätigten Dialektik auch oft zur Beschämung und Widerlegung eines Gegners führte, wenn die Nichtigkeit alles menschlichen Könnens und Wissens auch oft an den angesehnsten und zuversichtlichsten Autoritäten desselben aufgezeigt wurde, so wollte Sokrates damit doch weder aus der Verwirrung Anderer einen eignen Triumph aufrichten, noch wohl gar überhaupt irre machen an den Bestrebungen menschlicher Erkenntniss. Vielmehr was zu dem Einen wie zu dem Andern führte, war nichts Anderes als der im Hintergrunde aller seiner Gedanken ruhende, und doch als

Digitized by Google

die eigentliche Seele derselben anzusehnde Begriff der göttlichen Weisheit. An diesem zerschellten ihm alle fremde Prätensionen, aber auch er selbst demüthigte sich ihm gegenüber. Diesem gegenüber erschien ihm die menschliche Wissenschaft gradezu als nichts, aber an sich und in der ihr zukommenden Sphäre endlicher Verhältnisse aufgefasst, wusste er sie doch genugsam zu schätzen. Ja, man muss sogar behaupten, dass nächst dem der göttlichen Weisheit kein zweiter Begriff eine so grosse Herschaft über den Gedankengang des Sokrates ausgeübt hat, als grade dieser — der Begriff der menschlichen Wissenschaft. Eben in denselben Erörterungen, welche er anstellte, um die Unvergleichlichkeit göttlicher und menschlicher Weisheit darzuthun, hatte er Gelegenheit genug, um nicht blos den Unterschied von Wahrheit und Irrthum, sondern zugleich auch den ungleich feineren von wahrer Meinung und von wissenschaftlicher Erkenntniss aufzufassen. Er gab als Kennzeichen der letzteren nach der subjectiven Seite hin das Uebergewicht an Festigkeit und Zuversichtlichkeit, nach der mehr objectiven die in ihr enthaltene Einsicht in den Grund der Sache an. Dann wissen wir, wenn wir eine Sache auf ihren Grund zurückzuführen vermögen. Wenn wir aber dies vermögen, dann ist auch keine äussere oder innere Macht stärker als die so gewonnene Ueberzeugung. Eben deswegen baute Sokrates daher auch seine ganze Ethik auf Wissenschaft, weil er sie auf das Festeste bauen wollte, was er innerhalb des menschlichen Lebens kannte. So weit war er davon entfernt, die wahre Bedeutung der Wissenschaft zu unterschätzen. Eben so betrifft dann auch das Wenige, worüber er sich ein eigentlich theoretisches Bewusstsein zu vollständiger Klarheit erhoben hat, nichts anderes als die empirische Entstehung und die eigentliche Grundfunction der Wissenschaft: die Induction einerseits und die Definition anderseits. Diese beiden in ihrer Bedeutung erkannt zu haben, wird seit dem Vorgange des Aristoteles als ein dem Sokrates unabstreitbares Verdienst betrachtet. Darin hat er aber, in der That, nichts anderes gethan, als eine Verallgemeinerung dessen vollzogen, was er in einem einzelnen, allerdings höchst entscheidenden Falle — in seinem Suchen nach einer mit Recht so zu nennenden Weisheit auf den verschiedensten Gebieten des Lebens — praktisch geübt hatte. Darum

Digitized by Google

übte er diese beiden seinen Schülern denn auch noch ungleich mehr ein, als dass er ihnen methodische Regeln in Betreff derselben aufgestellt hätte. Ueberhaupt darf man nicht vergessen, dass alles, was man als System des Sokrates bezeichnen darf, uns doch nur in vollständigstem Anschluss an das praktische Leben einerseits und an die eigne Persönlichkeit des Philosophen anderseits entgegentritt. Es ist zwar ein altes, doch aber durchaus unhaltbares Vorurtheil, dass Sokrates nur über ethische und höchstens dialektische, nicht aber auch über die naturphilosophischen Fragen gelehrt haben solle. Nicht unrichtig ist es indessen, dass jene Materien einen ungleich grösseren Umfang in seinen Reden einnahmen als diese. Es erklärt sich dies aber auch schon zur Genüge aus der völlig undoctrinären, stets an eine äussere Veranlassung, an einen practischen Zweck anknüpfende Lehrart des Sokrates. Principiell und im Allgemeinen hat er die Naturbetrachtung gewiss nicht aus dem Kreise seiner philosophischen Spekulation ausgeschlossen; hat er doch auch in ihr, wie wir schon allein aus Xenophon lernen können, einen in ethischer und religiöser Beziehung höchst fruchtbaren Gedanken zur Geltung gebracht: den einer in der ganzen Natur erkennbaren und auf das Walten einer göttlichen Providenz zurückweisenden Zweckmässigkeit. Aber allerdings zurückgedrängt hat er sowol bei sich als bei Andern das physikalische Interesse gegen das ethisch-dialektische. Sein eigentlicher Ausgangspunkt war die Selbsterkenntniss wie das alle seine Gedanken, wenn auch aus der Verborgenheit heraus, beherrschende Regulativ der Begriff der göttlichen Weisheit war. In diesen beiden Punkten liegt der ganze Zusammenhang und die innere Einheit aller einzelnen Lehren gegeben, die dem Sokrates beigelegt werden. Und um dieser umfassenden Einheit, dieses in sich geschlossenen Zusammenhangs willen darf und muss man den Sokrates allerdings als den ersten grössten Systematiker der griechischen Philosophie ansehn, wenn schon er sein System weder in den mit seinen Schülern gehaltenen Unterredungen dargestellt, noch uns in Schriften hinterlassen hat. Der Sache nach lag ein wohlüberdachtes und in den drei bekannten Hauptmassen gegliedertes System aller Auffassungen des Sokrates zu Grunde und selbst nach den unvollständigen Berichten des

Digitized by Google

Xenophon vermögen wir dasselbe noch einigermassen zu reconstruiren; aber wie wenig Sokrates doch das Bedürfniss empfand, dasselbe auch äusserlich heraustreten zu lassen, und als eine selbstständige Erscheinung hinzustellen, für deren Anerkennung er wol gar Propaganda gemacht hätte, das beweist die doppelte Thatsache: einmal dass Sokrates überhaupt nicht geschrieben, und sodann dass die Mehrzahl aller seiner Zuhörer ihn entweder ganz missverstanden oder doch nur halb verstanden hat.

Es führt uns dies auf die Aufnahme, welche Sokrates zu Athen fand, an deren Erörterung sich dann zuletzt noch ein flüchtiger Blick auf die Veränderungen anschliessen wird, welche gleichzeitig mit der philosophischen Entwicklung bis auf Plato auch die religiöse, politische und litterarische Situation ihrerseits erfahren hat.

In jenen Wanderungen, die er unter seinen Mitbürgern anstellte, zuerst um bei ihnen den Begriff, den der delphische Gott mit „Weisheit" verbunden habe, zu erforschen, und sodann um die so gewonnene Einsicht auch seinen Mitbürgern, wenigstens auf indirektem Wege mitzutheilen, erblickte Sokrates den eigentlichen Beruf seines Lebens, erblickte er eine Art von göttlichen Ruf, der durch ihn an sein Volk erging. Es handelt sich jetzt darum zu überblicken, welche Antwort er darauf erhielt. Dass Sokrates bald nicht nur eine bekannte, sondern auch eine populäre Figur wurde, liegt bei der Eigenthümlichkeit jenes Berufes, sowie bei der allgemeinen Beschaffenheit der damaligen öffentlichen und socialen Verhältnisse äusserst nahe. Aber eine derartige Popularität ist noch zu keiner Zeit eine zuverlässige Grundlage dauernder Anerkennung gewesen. Sie schützte am allerwenigsten innerhalb des griechischen Alterthums vor der Eventualität selbst einer feindseligen und ungerechten Beurtheilung. Darum ist es nicht ganz überflüssig, hinzuzufügen, dass eben sowohl nach Seiten der Zustimmung und Verehrung als nach der entgegengesetzten Seite hin eine förmliche Skala sich entwerfen lässt von dem Verhältniss seiner Umgebung zum Sokrates. In dieser Umgebung finden sich solche, die nur zufällig einmal mit ihm zusammentrafen, und solche, die nur ausnahmsweise von seiner Seite wichen, solche, denen er nachging und solche, die er aufsuchte. Der Mehrzahl erschien er

Digitized by Google

wohl nur als ein pikanter Sonderling; Andere, wie Kritias, Aristophanes und Einzelne der Sophisten, mochten ihn richtiger beurtheilen, aber sie glaubten doch wohl in der Politik, Litteratur und selbst Philosophie zu verschiedene Voraussetzungen und Aufgaben vor sich zu haben, um sich allzulange beim Sokrates aufzuhalten; ein Chaerephon, Alkibiades und Apollodor verehrten ihn enthusiastisch, oft selbst mit blindem, beziehungsweise nicht ganz lauterm Enthusiasmus, aber von einer intensiven Einwirkung auf dieselben kann nicht füglich die Rede sein; in Betreff eines Aeschines und Xenophon ist freilich auch eine solche Einwirkung nicht abzuläugnen, aber bei diesen betraf sie doch nicht so sehr specifisch-philosophische Erkenntnisse als praktische und rhetorische Interessen; endlich ein Antisthenes, Aristipp, Euklid und einige Aehnliche wollten Philosophen und auch als solche nur Schüler des Sokrates sein, aber wie weit wichen ihre Lehren doch sowol unter einander als vom Sokrates ab. Nur Plato [1]) ist es daher, der den Sokrates am unbedingtesten und am lautersten verehrt, am vollständigsten verstanden und am treusten wiedergegeben hat. Aber auch nach der entgegengesetzten Seite lässt sich eine ganze Stufenfolge unterscheiden; die Einen lächelten nur verwundert über die ἀτοπία des Sokrates, bei Andern aber steigerte sich dies Lächeln zu einem misswollenden Spotte; die possenhafte Laune eines Aristophanes konnte mehr aus Leichtsinn, als aus Feindschaft hervorgehn, aber schon unter seinen Zuhörern mochten wenige sein, die durch die Wolken nicht entschiedener nach der einen oder der andern Seite gestimmt worden wären; wie manchen hatte Sokrates beschämt, wie manchen über sich selbst verwirrt; den Anhängern der verschiedensten Parteien hatte er gelegentlich widerstanden, aber keine Partei hatte er, die sich seiner angenommen und ihn gegeschützt hätte. So konnte es kommen, dass der Mann als ein Götterläugner und Verderber der Jugend nicht nur angeklagt, sondern auch verurtheilt wurde, der sich unter allen Griechen

1) Das Nähere über Sokrates Verhältniss zu seinen Schülern siehe bei Hermann System des Plato p. 263 seq., und in den schönen Worten von H. Ritter. G. d. a. Ph. II. p. 83. Wir gehen hier noch nicht näher darauf ein, weil uns später die Betrachtung über das Verhältniss des Plato zu seinen Mitschülern darauf zurückführen wird.

Digitized by Google

am ernstlichsten um das Wohl der Jugend bemüht, und dem religiösen Gehorsam unterworfen hatte. Es hört dies nicht auf, ein erschütterndes Unrecht zu sein, auch wenn man die nächsten Ursachen, die dazu geführt haben, erklärlich finden kann; erklärlich, sei's aus der allgemeinen Natur des Menschlichen, sei's aus der besonderen der damaligen Verhältnisse. Zu der ersten Klasse gehört der Neid, den grade eine sittliche Superiorität fast immer unter den Menschen veranlasst. In der zweiten dagegen das aller Klugheit wie allem gerichtlichen Brauche widerstreitende Benehmen des Sokrates bei seiner Verantwortung. Er verschmähte nicht nur jedes unerlaubte, sondern auch manches erlaubte Mittel, das zu seiner Befreiung hätte führen können. Er kränkte die Richter indem er sich gleichgültig, ja herausfordernd gegen ihre Entscheidung zeigte. Diese Entscheidung betraf das Leben; einen Preis, den er, der mehr als Siebenzigjährige, nicht sonderlich hoch mehr achtete, jedenfalls nicht so hoch, um seinethalben auch nur um eines Fingers Breite vom Recht abzuweichen. Sokrates achtete mehr auf die Stimme seines ihn nicht grade verklagenden Gewissens und auf die ihn nicht warnende Stimme seines Dämoniums, als auf die der Richter, die ihn des Todes für würdig, und auf die des Volkes, das ihn um seines Todes willen für unglücklich erklärte. So ging er denn „leicht wie ein Fussgänger" aus dieser Welt; nicht wie ein „Heiliger" oder „Gerechter" ist er gestorben, aber auch nicht wie ein der „Gesetzlichkeit verfallener Revolutionär." Von seiner Unschuld war er überzeugt, aber er schlug das Unrecht, das man ihm anthat, auch nicht hoch genug an, um darüber zu zürnen. Was ihm im Jenseits bevorstand, mochte ihn vielleicht nicht mit ganz derselben Zuversicht und Begeisterung erfüllen, als wie sein grosser Schüler uns dieselben an ihm geschildert hat. Aber das Diesseits fesselte ihn jedenfalls doch auch ungleich weniger als irgend einen seiner Mitbürger. Zeitlebens hatte er dafür gehalten, dass überall in der Welt deren unsichtbare Seite werthvoller sei als die sichtbare. Wie hätte er dieser Ueberzeugung nicht treu bleiben sollen, in den Augenblicken, wo sich seine Seele auf die Trennung vom Leibe vorbereitete. Seine Schüler gedachten noch, altgriechischer Anschauung gemäss, in der seinen Wünschen entsprechenden Bestattung

Digitized by Google

dieses seines Leibes ihrem Lehrer einen Beweis ihrer Pietät zu geben. Aber er lächelte und zürnte halb darüber, dass sie überhaupt noch daran dachten, innerhalb jener entseelten Hülle sein „Selbst" zu suchen. So besiegelt Sokrates Tod unter den Griechen den Beginn einer völlig veränderten Weltanschauung als wie sie sich in dem *αὐτούς* ausgesprochen hatte, die das ersten Verse der Ilias enthalten. Nicht der Leib, sondern die Seele der Menschen ist als sein Selbst anerkannt. Und dies Selbst geht nicht mehr wie bei Pindar in den Schooss der allesgebärenden und allesverzehrenden Natur zurück, sondern eine sittliche Persönlichkeit geht zu den Schaaren der Vorangegangenen wie zu der Gemeinschaft der Götter über. Das ist die Erwartung, die Sokrates vom Jenseits hegt.

Sokrates ist der erste Philosoph, gegen den eine politisch-religiöse Anklage erhoben und vollständig gelungen ist. Mancher vor ihm mag, wie Thales, als ein unpraktischer Grübler verspottet worden sein: der erhabene Stolz eines Heraklit konnte nicht anders als auf Widerstand stossen, und das Gleiche gilt von den aggressiven Tendenzen der pythagoreischen Politik, sowie von der zersetzenden Kritik, die die Eleaten an der Staatsreligion ausübten. Aber keiner unter allen diesen hat desswegen das Schicksal des Sokrates erfahren. Nur Anaxagoras lässt sich ihm einigermassen zur Seite stellen. Aber auch dieser hatte sich doch noch aus dem Mittelpunkte hellenischen Lebens, wo man ihn für einen Atheisten hielt, an dessen Gränzen zu flüchten gewusst, wo man seinem Principe Altäre bauete. Es fragt sich: verletzte Sokrates wirklich den Athenischen Staat und seine Religion mehr noch als Anaxagoras und die Früheren, oder war man etwa auf der anderen Seite allmälig gewissenhafter, empfindlicher in der Aufrechterhaltung des politischen und religiösen Interesses geworden. Beides muss verneint werden. Als man den Sokrates verurtheilte, hatte sich der griechische Parteien- und Rivalitätskampf fast schon ganz ausgelebt. Und sollte nicht hiervon ein Gefühl auch die Brust seiner Richter durchzogen haben, selbst wenn sie dasselbe in eine ganz andere Form kleideten? Nicht dass Sokrates untreu seinem Vaterlande gegenüber gewesen wäre, kann man ihm mit Recht vorwerfen, wohl aber wenn anders dies ein Vorwurf ist, dass er es zu ernst

Digitized by Google

nahm mit einem Vaterlande, das doch schon den Keim des Todes in sich trug. Nicht dass er durch Einführung neuer Götter die alten zu beseitigen gedacht hätte, sondern dass er diese letzteren allen Ernstes vereinigen zu können glaubte mit seinen gereifteren Ansichten religiöser und ethischer Art. In alle dem, sowie in der Zurückbeziehung desselben auf die Wissenschaft, die Philosophie, lag nun allerdings bei Sokrates etwas völlig Neues, — und mit der bisherigen Art und Weise Unverträgliches und das fühlten mit überraschendem Instincte diejenigen heraus, die den Sokrates verklagten und verurtheilten. Aber sie selbst sprangen mit dem Vaterlande und seinen Göttern doch noch unvergleichlich viel schlimmer um, in der Indifferenz und Skepsis, die sie dem Einen, in der Leidenschaftlichkeit und dem Eigennutze, den sie dem Andern gegenüber bewährten. Was Sokrates retten wollte, verdarben sie. Und doch verklagen sie ihn eben um desjenigen willen, worin sie selbst sündigten. So schlägt ein Kranker zuweilen die Hand seines Arztes zurück, weil er ihn beschuldigt, dass dieser ihm wehe thue, statt ihn zu heilen.

Für denjenigen, der Herz und Verstand genug besitzt, um sich in das Leben fremder Völker zurückzuversetzen liegt etwas äusserst Erschütterndes in diesem Selbstaufreibungsprocess der griechischen Geschichte — ein Eindruck, der dadurch nur noch verstärkt werden kann, dass man, in der That, so viel Herrliches und Grosses, zumal auf dem künstlerischen und literarischen Gebiete in ihr antrifft. Welche Namen leuchten uns hier nicht entgegen in dem Zeitraume, der zwischen dem Auftreten des Thales und dem Tode des Sokrates liegt. Und doch dienten auch die besten Anstrengungen aller dieser edelsten Kräfte nur dazu, um die religiöse Auflösung und den politischen Ruin zu verdecken ohne beides heben zu können.

Aber als fast alle [1]) diese grossen Gestalten über die Bühne des attischen Lebens schon vorübergeschritten waren, als das Lied eines Pindar verklungen und die Muse eines Herodot genugsam bewundert worden war, als man sich genugsam erhoben hatte am Pathos eines Aeschylus und an der harmonischen Art

1) Nur die Beredsamkeit fällt in ihrer Blüthe nach dem Plato. Sonst liegen vor ihm alle grossen Nationalleistungen der griechischen Cultur.

Digitized by Google

des Sophokles, als man sich satt gelacht hatte an der Laune eines Aristophanes, und der spannenden Verwicklungen eines Euripides überdrüssig geworden war, da trat zuletzt Plato hervor, — ein ächter Grieche einerseits, und ein ächter Philosoph anderseits — trat hervor mit dem Bestreben: durch Philosophie sein Volk zu retten. Erwägen wir jetzt, welche Mittel er zur Erreichung dieses Zweckes in Anwendung brachte. Dieser Zweck selbst war kein anderer, als den ausnahmslos alle ihm voraufgehnden Philosophen auch schon erstrebt hatten, und der bereits bei Sokrates in unzweideutiger Klarheit herausgetreten war: Läuterung der Religion, Erforschung der Welt und Neubegründung des statlichen Lebens — alles dies mit den Mitteln der philosophischen Wissenschaft. Woran aber Sokrates zu Grunde gegangen war, Dasselbe versuchte Plato in erhöhter Potenz und mit ungleich grösserem Erfolg [1])!

---

1) Sollte diese Einleitung nicht noch mehr anschwellen, als es bereits geschehn ist, so musste in derselben nicht nur auf alle Quellenbelegung und literarische Auseinandersetzung verzichtet werden, sondern es konnte auch mancher an sich und speciell für unsere Frage nicht unwichtige Punkt in der Darstellung nicht anders als nur skizzenweise hervortreten. Dahin rechne ich vor Allem die Bedeutung des Heraklit und der Eleaten auf philosophischer und die der drei Tragiker, des Pindar und Aristophanes, auf dichterischer Seite. Hoffentlich verfehlt indessen auch das Angeführte seinen Zweck nicht ganz — und wenigstens einige der in demselben angesponnenen Fäden wird es auch möglich sein, bei ihrer Wiederaufnahme durch das zweite Buch noch etwas weiter zu führen.

Digitized by Google

Erstes Buch.

Das ursprüngliche System des Platonismus dargestellt nach den Originalurkunden.

Οὐδεὶς ἡμῶν θαῤῥήσει, ὅτι πάντα οἷδε τὰ Πλάτωνος, τοσόττων οὐσῶν διαφωνιῶν καὶ παρὰ τοῖς διηγουμένοις αὐτά.

Origenes contra Celsum I. 12. ed. Lommatzsch XVIII. p. 34.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Buch.

Das ursprüngliche System des Platonismus dargestellt nach den Originalurkunden.

§. 1.

Allgemeine Charakteristik der platonischen Schriften.

Wir haben bisher den geschichtlichen Hintergrund festzustellen versucht, gegen welchen sich, wenigstens zunächst, die eigenthümliche Gestalt des Platonismus abhebt. Es ist jetzt unsere Aufgabe an den Letzteren selbst, und somit zuerst an den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung heranzutreten. Innerhalb dieses ersten Buches haben wir uns indessen dieser Aufgabe doch nur erst mit einer gewissen Beschränkung in der Benutzung unserer Quellen zu entledigen. Wir wollen den Platonismus zu beleuchten versuchen nach allen verschiedenen Seiten, die uns an demselben zu interessiren vermögen; aber alle diese verschiedenen Seiten haben wir vor der Hand doch nur soweit zu verfolgen, als uns dazu die erste und vorzüglichste Quelle, die uns für seine Erkenntniss überhaupt zu Gebote steht, Veranlassung giebt. Dass uns diese erste und vorzüglichste Quelle in der Gesammtzahl der als ächt beglaubigten Schriften des Platon vorliegt, ist theils ohne Weiteres einleuchtend, theils wird es seine nähere Bestätigung noch durch den weiteren Verlauf unserer Darstellung an mehr denn Einer Stelle empfangen [1]). Als die verschiedenen Seiten aber, die wir hierbei zu berücksichtigen haben, lassen sich am

1) Aus demselben wird namentlich auch das hervorgehen, ob und wiefern selbst für die Biographie des Platon seine eigenen Schriften nicht nur als die erste, sondern auch als die vorzüglichste Quelle angesehn werden können.

Digitized by Google

Einfachsten zuerst die Lebensverhältnisse und der persönliche Charakter, sodann die schriftstellerische Absicht und endlich der philosophische Lehrgehalt des Plato unterscheiden. Was sich daher über diese drei Punkte den platonischen Schriften, und zwar ihnen allein ohne weitere Berücksichtigung anderer Quellen entnehmen lässt, wird das erste Buch hier zusammenzustellen haben. Ehe wir indessen auf einen derselben besonders eingehen, wird es unerlässlich sein, eine allgemeine Charakteristik der platonischen Schriften voraufzuschicken. Wir müssen uns zuvor unsere Quelle im Allgemeinen, und zwar mit möglichster Objectivität zu vergegenwärtigen suchen, bevor wir dieselbe über einen jener drei Punkte mit Erfolg zu befragen im Stande sind. Erst nachdem wir die evident vorliegende Beschaffenheit der platonischen Schriften vor Augen gestellt haben, können wir die Frage nach der schriftstellerischen Absicht aufwerfen, welche ihr Urheber mit ihnen verfolgt, und welche er uns, gleichviel mit welcher Bestimmtheit, vielleicht auch angedeutet haben mag. Und wiederum erst nachdem diese entschieden ist, können wir auch die Andeutungen und Aussagen, die in ihnen über Person und Lehre des Plato gegeben sind, wie vollständig aufzufinden, so auch richtig abzuschätzen hoffen.[1])

1) Nach dem im Text Gesagten wird man also nicht auch an dieser Stelle schon von uns Erörterungen über die Aechtheit, Vollständigkeit, Integrität, Abfassungszeit u. s. w. der unter Plato's Namen auf uns gekommenen Schriften erwarten, wie sie in den gewöhnlichen auf Plato bezüglichen Darstellungen allerdings mit Recht an die Spitze zu treten pflegen. Denn keine dieser Fragen lässt sich mit ausschliesslicher Berücksichtigung der platonischen Schriften allein beantworten, auf diese aber haben wir das Unternehmen dieses ersten Buches ganz und gar einzuschränken.

Dass indessen auch diesem schon eine ganz bestimmte Ansicht unsrerseits in Betreff jener Fragen zu Grunde liegt, wird hoffentlich unsere Darstellung selbst zu erweisen im Stande sein. Und auch den Beweis für die so getroffene Entscheidung gedenken wir dem Leser nicht schuldig zu bleiben. Derselbe findet ihn vielmehr nicht nur seinen einzelnen Bestandtheilen nach zerstreut in allem, was wir über Ueberlieferung, Verbreitung und Benutzung der platonischen Schriften aus den nachplatonischen Zeiten beizubringen haben, sondern ausserdem auch noch ausdrücklich zusammengefasst am Ende unsres ganzen Werkes, da, wo wir die Geschichte der platonischen Studien bis auf die Gegenwart herabzuführen gedenken.

Digitized by Google

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir behaupten, dass der Eindruck, den die Mehrzahl und grade vielleicht auch die Mehrzahl unter den urtheilsfähigeren Lesern des Plato von einer ersten Bekanntschaft mit dessen Schriften davon zu tragen pflegt, nicht nur überhaupt ein sehr unerwarteter, sondern insonderheit auch ein in sich selbst widersprechender und gemischter ist. Müssten wir ihn mit Einem Worte zu bezeichnen suchen, so könnten wir ihn nicht anders nennen, als einen Eindruck der Enttäuschung, nur freilich einer Enttäuschung, die sich mit sich selbst noch nicht ganz zur Ruhe zu geben vermag, und die daher mehr noch verwundert über den empfangenen Eindruck, als in denselben resignirt ist. Die Meisten nämlich pflegen doch wohl nicht an den Plato heranzutreten, ohne schon irgendwie, gestützt auf seine Berühmtheit, eine gewisse günstige Meinung von seiner litterarischen und philosophischen Bedeutung mitheranzubringen. Und selbst, wo dies nicht schon von Anfang an der Fall sein, wo vielmehr von vorneherein ein dem Plato entgegenstehendes Vorurtheil mitgebracht werden sollte, wird dies Letztere doch wohl bald, — zumal in nicht ganz stumpfen Gemüthern, entweder verschwinden oder doch wenigstens ermässigt werden, sobald sie die gebildete Attische Sprache des Mannes, das Interessante und Anregende mancher von ihm zur Sprache gebrachten Fragen, das Anmuthige in der sogenannten Einkleidung seiner Dialoge, und das Geistvolle und Treffende einzelner seiner Bemerkungen wahrnehmen und unbefangen auf sich wirken lassen. Aber wie wenig scheint Plato nun doch in der That zu thun, um eine solche gute Meinung, die man von ihm hegt, auf die Dauer zu rechtfertigen, wie viel scheint im Gegentheil bei ihm zusammenzukommen, um dieselbe als nicht stichhaltig verwerfen zu lassen. Denn schon gleich zu Anfang möchten wenigstens Einige etwa Anstoss nehmen an der gar gelegentlichen und zufälligen Art, mit welcher in der Regel die einzelnen Untersuchungen herbeigeführt werden, wenn schon die Meisten vielleicht hieran, an diesem in medias res rapi, wie bei einem Dichter noch ihre Freude haben mögten. Aber auch selbst diese Letzteren werden doch jedenfalls dann kaum, bedenklich zu werden, vermeiden können, wenn nun der weitere Verlauf

Digitized by Google

der Dialoge den im Anfange rege gemachten Erwartungen und Bedürfnissen entweder gar nicht, oder doch jedenfalls nur in geringem Grade zu entsprechen scheint. Denn da stossen wir überall, wie es scheint, auf nicht mehr denn nur halbwahre und halberwiesene Behauptungen, auf Ungenauigkeiten und Unbestimmtheiten, Räthsel, Widersprüche und Sophismen. Eine Abschweifung spinnt sich oft aus der anderen fort, und verläuft scheinbar ohne irgendwelchen Nutzen für den eigentlichen Fortschritt des Dialogs gebracht zu haben, so dass dieser oft überhaupt mehr einem „Spaziergange" als einer regelmässigen Wanderung zu gleichen scheint. Da finden wir Dichterstellen und Meinungen fremder Standpunkte angeführt: aber wie werden Beide doch in der Regel aus dem Zusammenhange gerissen, schief aufgefasst, und einseitig beurtheilt. Oder wir sehen da auch wohl einen grossen Eifer und Scharfsinn auf die Vernichtung irgendwelcher entgegenstehender Ansichten verwendet, aber an die Stelle des Beseitigten scheint Plato selbst dann doch ganz und gar nichts Eigenes zu setzen im Stande zu sein. Dazu weiss man auch überhaupt nicht recht, unter welcher der von ihm vorgeführten Personen er seine eigene Meinung offenbart, und ob dies denn auch überhaupt mit irgend einer, oder mit Allen, oder nicht vielmehr mit keiner der Fall ist. Denn in der That! auch der letzte Gedanke scheint nach dem Erwähnten gar nicht mehr so fern ab zu liegen, wenn der Leser so oft nur unfassbare Andeutungen, Bedenken und Zweifel, und wohl gar am letzten Ende Nichts weiter als ein völlig negatives und sceptisches Resultat vorzufinden glaubt. Da glauben wir auch wohl endlich einmal irgend eine recht entscheidende Idee angetroffen zu haben, aber Plato selbst gleitet dann doch wieder, gleichsam spielend, und ihren Eindruck verwischend über dieselbe hin. Wir glauben endlich zu einem definitiven Resultate gelangt zu sein, aber dann verwirft Plato selbst, oder doch eine seiner Figuren dasselbe ausdrücklich als falsch oder doch als unerwiesen. Fürwahr! auch dem geduldigsten Leser geht dabei oft die Geduld aus, und er findet sich durch Plato in ein völlig unerträgliches Labyrinth verstrickt. Und, was schon schlimm ist, die Anstösse, die man an Plato nimmt, verschwinden oft nicht sowohl bei wiederholter Erwägung seiner Schriften,

Digitized by Google

als wie sie sich durch dieselben zu vermehren und zu verschärfen scheinen. Aber, was noch schlimmer ist, sie lassen sich nicht immer durch Zusammenhaltung einer Stelle mit der andern, eines Dialogs mit dem andern heben, sondern oft durch dieselbe gleichfalls auch nur anhäufen. Und was vollends das Allerschlimmste ist, ungeachtet aller derartiger Bedenken und Anstösse behalten wir noch immer das Gefühl beim Plato zurück, dass, um es kurz herauszusagen, Derselbe alles Dies, falls er nur gewollt hätte, hätte besser machen können, so dass wir uns öfter die Nachlässigkeit als die Unfähigkeit, öfter noch den Uebermuth als die Nachlässigkeit des Plato anzuklagen geneigt fühlen. Denn woher käme es doch sonst, dass ihm so oft das Wort auf den Lippen zu schweben scheint, ohne dass er es ausspräche? dass er uns in der Ferne ein Ganzes zeigt, das er uns dann aber doch wieder entweder ganz entschwinden, oder doch jedenfalls nur in zusammenhangslosen Strichen zurückbleiben lässt? ja, dass er oft „nicht sowohl durch einen Schleier als vielmehr durch eine angewachsene Haut“ Dasjenige zu verbergen und zu umkleiden scheint, was er unseres Erachtens, und, wenn er auf uns hätte Rücksicht nehmen wollen, so recht in's hellste Licht hätte rücken müssen, und dass überhaupt eine an manchen Stellen völlig unübersehbare Ironie uns das Gefühl aufdrängt, als ob doch wohl Plato selbst mehr Klarheit und Entschiedenheit in seinen Ansichten besessen haben könnte, als wie er seinen Lesern zu zeigen und mitzutheilen für gut befunden hat. Er beschwört nicht nur Geister herauf, die er nicht wieder zu bannen weiss, sondern oftmals verschwinden auch solche wieder bei ihm, die festzuhalten er wol die Macht, aber nicht den Willen gehabt zu haben scheint. Darum geht es uns denn auch so eigen mit dem Plato, dass wir an ihm alle die angedeuteten Schattenseiten bemerken können, und doch von dem Eindrucke seiner geistigen Superiorität und Herrschaft nicht loszukommen wissen, und dass wir unter diesem gefangen bleiben, ohne aber uns doch auch ihm ganz überlassen zu können wegen der zahlreichen Steine, die er selbst so recht geflissentlich uns in den Weg zu legen scheint.

So wirft der „göttliche“ Plato also die Meisten seiner Leser bei ihrer ersten Bekanntschaft mit ihm in einer Weise und in

Digitized by Google

einem Grade hin und her, wie es dem Leser, wenn ich nicht ganz irre, sonst ausnahmslos bei keinem zweiten unter allen mir bekannten Schriftstellern der Welt begegnet. Selbst wenn das Gesagte nicht in gleich hohem Maasse bei jedem Leser und in Betreff jeden Dialogs zutreffen sollte: der Gesammteindruck, den die Meisten bei der Mehrzahl der platonischen Schriften zuerst erfahren, mögte doch wohl der angegebene sein, und eher könnte ich die ungünstigen Seiten desselben wohl noch unterschätzt als übertrieben zu haben glauben. Wenigstens, wer dies bestreiten sollte, den würde ich nicht nur auf die später von uns näher zu betrachtende Geschichte der platonischen Studien aller Zeiten, sondern ausserdem und vielleicht in noch entscheidenderer Weise auch noch auf den Umstand verweisen dürfen, dass in gewisser Weise Plato selbst ein so ungünstiges Resultat des ersten Eindrucks beabsichtigt hat, und dass mithin dieses Resultat beim Leser anerkennen, schlechterdings auch nichts anderes heisst, als die nächste Absicht des Plato als von ihm durch seine Schrift erreicht behaupten. Jedenfalls aber wird es dabei nur auf eine durchaus consequente Verfolgung dieses Eindruckes ankommen, um damit zugleich auch von ihm befreit zu werden, so weit er ungerecht und unbegründet ist, statt dessen aber zu einer befriedigenderen Abschätzung des Plato zu gelangen. Durch einen solchen unerquicklichen und beunruhigenden Eindruck zuerst hindurchzugehen, kann meines Erachtens keinem erspart werden, der überhaupt Plato in seiner ganzen Eigenthümlichkeit kennen zu lernen wünscht. Man muss aber auch in der That durch denselben bereits hindurchgegangen sein, bevor man sich anschickt, sein letztes Wort und ein definitives Urtheil über Plato auszusprechen. [1])

---

1) Das Vorhandensein und die unwillkührliche Nachwirkung eines solchen ungünstigen Eindrucks als des ersten, den Plato hervorruft, zeigt sich in der Mehrzahl der unrichtigen Urtheile, die zu aller Zeit über Plato gefällt sind. In der Zeit vor Schleiermacher betrafen Diese vorzugsweise den angeblichen Scepticimus und die vermeintliche Geheimlehre des Plato; nach Schleiermacher dagegen besonders die Aechtheit, Integrität sowie den Gedankeninhalt der platonischen Schriften, in Betreff dessen man mehr oder minder wesentlich von einander unterschiedene Entwicklungs-

Digitized by Google

Um uns nun aber statt des bisher geschilderten, unvollkommenen und unrichtigen Eindrucks von den platonischen Schriften nach besten Kräften eines nach den verschiedensten Seiten hin wohl begründeten und erschöpfenden zu versichern, wird es am Zweckmässigsten sein, zunächst von dem Gemeinsamen auszugehn, welches ausnahmslos allen als ächt auf uns gekommenen Schriften, und zwar auch allen in einer durchaus evidenten Weise zukommt, um daran sodann zweitens die Betrachtung der eigenthümlichen Modificationen anzuschliessen, denen wir dies Allgemeinste in den verschiedenen einzelnen Schriften unterliegen sehn. Dieses Allgemeinste kann nun aber wohl am Besten dahin ausgesprochen werden, dass durchgehends alle ächte und auf uns gekommenen Schriften des Plato in prosaischer Diction abgefasste Dramen philosophischen Inhalts sind. Denn diese, wie man sieht, drei verschiedene Merkmale in sich befassende Formel erscheint weder als zu eng, um nicht die ganze Mannichfaltigkeit zu umfassen, die die verschiedenen einzelnen platonischen Schriften unter einander trennt, noch auch als zu weit, um nicht das Gemeinsame, was diese nach aussen hin abgränzt, auf's Deutlichste

perioden nachzuweisen versucht hat. Wiefern man dabei im Unrechte gewesen ist, wird aus unseren weiteren Erörterungen erhellen. Hier genüge es auf die mannichfaltigen Selbstwidersprüche hinzudeuten, in welche sich die Vertreter derartiger Auffassungen oft verwickelt haben. So hat man wohl ein Werk dem Plato abgesprochen, und doch noch so viel Gutes an ihm anerkannt, als habe es ausser dem wirklichen Plato noch einen zweiten gegeben, der Verfasser des betreffenden Werkes gewesen sein könnte. Oder auch man belässt zwar ein Werk dem Plato, tadelt dann aber doch so unvergleichlich viel an ihm, dass man es dann dem Plato lieber doch absprechen sollte. Ein Muster gedankenlosen Hin- und Herredens über Plato enthält unter Andern auch Marbach Geschichte der griech. Philosophie p. 198. 201. 9. seq. Leider findet man Aehnliches aber auch im Einzelnen bei andern Schriftstellern, bei denen man es ihren übrigen Verdiensten nach nicht erwarten sollte. Oft hat man Blumenlesen gemacht aus den zu allen Zeiten so reichlich vorkommenden laudes Platonis. Nicht weniger lehrreich, wenngleich weniger angenehm würde eine ähnliche Zusammenstellung der kritischen Disteln sein, mit denen die verschiedensten Zeiten sich an Plato versündigt haben. Die meisten von ihnen aber haben ihre letzte Wurzel in dem ungünstigen Eindruck, den grade zuerst Plato — abgesehen von seinen rein literarischen Vorzügen — in sachlicher Hinsicht hervorzubringen pflegt.

Digitized by Google

hervortreten zu lassen. An ihr zeigt sich zunächst schon, welche Singularität gegenüber aller früheren Litteratur und Philosophie unter den Griechen den Schriften des Plato zukommt, eine Vergleichung, auf welche näher einzugehen wir später noch Gelegenheit finden werden. An ihr wird sich nicht weniger aber auch schon jetzt die ganze Mannichfaltigkeit aufzeigen lassen, mit welcher Plato die neue Schriftart gehandhabt hat, als deren Erfinder er in demselben Sinne und mit demselben Rechte gelten muss, in und mit welchen etwa wir einen Homer den Vater des Epos, einen Herodot aber den der Geschichte nennen. Die Form des prosaischen Drama's und zwar zunächst vorzugsweise in der Gestalt des philosophischen Dialogs hat Plato so gut wie zuerst unter den Griechen aufgebracht. Eben dieselbe productive Kraft, die er darin zeigt, hat er dann aber auch weiter in der meisterhaften Mannichfaltigkeit bewährt, mit welcher er sich in den verschiedensten Arten derselben versucht hat. Beides werden wir deutlich einzusehen im Stande sein, wenn wir uns jetzt jedes der angeführten drei Merkmale näher zu vergegenwärtigen versuchen. Und wir beginnen dabei zunächst mit der Erörterung des Dramatischen, weil es uns von dieser Seite aus eben so leicht wie unerlässlich sein wird, den Uebergang auch zu den beiden andern zu finden.

Wenn wir nun also zunächst darauf hinweisen, dass ausnahmslos allen platonischen Schriften der Charakter des Dramatischen [1]) zukomme, so wird diese Bemerkung kaum wohl noch eines näheren Nachweises bedürfen, falls man dabei den Begriff des Dramatischen nur nicht in einem engeren Sinne nimmt, als in welchem wir ihn hier zunächst gefasst wissen wollen. Zunächst nämlich mögten wir hier noch gar nichts Anderes darunter verstanden wissen, als jene Eigenschaft

---

1) Vgl. F. Thiersch „über die dramatische Natur der platonischen Dialoge" in den Abhandl. der Münchener Akademie. 1837. p. 1—59. Der Kern dieses Aufsatzes ist ein gewiss sehr richtiger Gedanke, in dessen Durchführung sich freilich manches Unrichtige und Gesuchte eingeschlichen hat, und der auch überhaupt nur auf die dem Umfange und der Art nach bedeutenderen unter Plato's Werken anwendbar ist.

Digitized by Google

der platonischen Schriften, welche negativ in dem völligen Zurücktreten ihres Verfassers hinter seine Schrift [1]), positiv in der unmittelbaren Vorführung vor uns redender und handelnder Personen besteht. Diese Eigenschaft ist nun aber doch an den ächten und auf uns gekommenen Schriften Plato's ebenso evident wie universell. Nirgends haben wir es in ihnen unmittelbar mit dem Plato selbst, sondern überall nur mit den Geschöpfen seiner Kunst, d. h. mit den von ihm uns auf der dramatischen Scene vergeführten Personen zu thun. Vor eine derartige Scene führt uns jedes seiner Werke, aber eben darum verbirgt uns auch jedes seiner Werke den unmittelbaren Anblick seines Urhebers. In seinem Werke uud durch dasselbe redet Plato zu uns: und zwar auch in Diesem immer nur durch das Ganze, nicht aber etwa nur durch eine einzelne Figur desselben. Nirgends steht er unmittelbar vor uns, nirgends hat er auch nur den leisesten Versuch dazu gemacht, auf der Bühne, die er uns zeigt, selbst als ein Handelnder und Redender mit aufzutreten [2]), ja sogar auch unter den andern hier Erscheinenden sind es nur Zwei, die gelegentlich einmal und zwar auch Diese nur auf eine, wie es scheint, fast völlig unumgängliche Veranlassung hin, den Namen des Plato auch nur in den Mund nehmen [3]). Für alle diese Erscheinungen lassen sich nun aber freilich auch wohl noch andere mitwirkende Gründe nicht ganz mit Unrecht anführen, der letzte und entscheidende Grund liegt aber doch schon in der blossen, von Plato getroffenen Wahl der dramatischen Form, zusammengenommen freilich mit der eben hiernach bei ihm vorauszusetzenden tiefern Einsicht in das eigenthümliche Wesen der Letzteren. Denn allerdings schlechthin ausgeschlossen ist durch diese ja nicht das Mitauf-

---

1) Abjectio sui nennt es ein mittelalterlicher Dramatiker gelegentlich einmal. Unter den neuern Aesthetikern hat aber namentlich F. Th. Vischer diese Grundeigenschaft alles Dramatischen treffend beleuchtet. (Aesthetiks III. 2. 5. p. 1261. 1376. 1380 u. ö.)

2) Auch z. B. in den Gesetzen ist dies nicht der Fall, wiewohl es allerdings behauptet worden ist, dass der dort auftretende Athener Nichts ander, als nur eine leicht durchschaubare Maske für den Plato selbst sei. (s. u.)

3) Bekanntlich der Socrates der Apologie und der Phaedo des gleichnamigen Dialogs.

Digitized by Google

treten des Verfassers in einer einzelnen Rolle, und noch weniger gilt Dies vollends von ausdrücklichen und namentlichen Erwähnungen des Verfassers im Munde einer seiner Figuren. Vielmehr für Beides liefert ja die dramatische Literatur aller Zeiten, und zumal die des philosophischen Dialogs zahlreiche Belege. Aber eben diese, verglichen mit Plato's Verfahren, überzeugen uns doch auf das Bestimmteste davon, wie viel besser ohne jedes von Diesen wie für die dramatische Illusion, so überhaupt für die strengere Einhaltung und vollkommnere Ausgestaltung des dramatischen Characters gesorgt zu werden vermag [1]). Schon hier können wir also nicht umhin, die schriftstellerische Einsicht des Plato zu rühmen, das Verständniss, welches derselbe in das eigenthümliche Wesen der nun einmal von ihm gewählten Schriftform an den Tag legt.

Aber auch nicht blos in dieser zunächst doch nur negativen Beziehung, und in diesem ganz allgemeinen Wortsinne kommt der dramatische Charakter den platonischen Schriften zu: derselbe eignet diesen vielmehr auch noch im eminenten Sinne, und in derjenigen vollsten Bedeutung des Begriffs, nach welcher Dieser ohne Weiteres auch schon die mimische Ausstattung und das Dramatische im engern Wortsinne, d. h. eine bestimmte Beschaffenheit und Anordnung des vorgeführteu Verlaufs involvirt. Auch in dieser Bedeutung des Wortes sind Plato's Schriften Dramen, wenn es je welche gegeben hat; wie denn ja auch überhaupt, sobald nur diese Schriftform selbst einmal gewählt worden ist, für einen nicht ganz ungeschickten Schriftsteller eben damit zugleich auch jenes andre Beide mit einer fast zwingenden Nothwendigkeit gesetzt ist. Denn ein Drama

---

1) Durch Erwähnungen des Verfassers im Munde einer seiner Figuren wird nur zu leicht die dramatische Illusion gestört. Das Mitauftreten aber des Verfassers in einer einzelnen Rolle mag bei gewöhnlichen Dramen vielleicht noch anders beurtheilt werden müssen, jedenfalls aber der philosophische Dialog wird dabei schwerlich dem bösen Dilemma entgehen, dass die den Verfasser repraesentirende Figur nicht entweder alle übrigen in den Schatten stellt, und zur blossen Folie und Voraussetzung werden lässt, oder auch nicht wirklich und vollständig die Meinung und den Character des Verfassers repraesentirt. Beide Uebelstände kommeu aber für den Plato nach dem im Texte Angeführten ganz und gar nicht in Frage.

Digitized by Google

verbirgt augenscheinlich doch nur deswegen in einem gewissen Sinne seinen Urheber so vollständig, weil es ihn in einem andern Sinne nur desto vollständiger zu offenbaren gedenkt. Sein Urheber verzichtet doch nur deswegen auf eine directe Mittheilung, weil er alle seine Absichten auf indirectem Wege desto wirksamer zu erreichen hofft. Wie aber könnte er dies anders, als dadurch, dass er nicht nur überhaupt statt seiner andre von ihm bestimmt gezeichnete Personen unter bestimmten Orts- und Zeitverhältnissen vor uns reden und handeln, sondern in diesen ihren Reden und Handlungen irgendwie auch einen wohlerkennbaren Plan als zu Grunde liegend durchblicken lässt. Das Mimische also einerseits und das Dramatische im engern Wortsinne andererseits dürfen ohne Weiteres von Jedem gefordert werden, der überhaupt die dramatische Schriftform gewählt hat. Ob nun aber Plato wirklich diese Forderungen an sich gestellt, und in welchem Sinne er dieselbe zu erfüllen gewusst habe, darüber werden wir jetzt wohl kaum noch weitläuftige Untersuchungen anzustellen nöthig haben.

Denn schon was zunächst das Mimische, d. i. die handelnden Personen selbst, sowie den Ort und die Zeit ihrer Handlung in Plato's Dramen betrifft, wer, der nur überhaupt Sinn und Verständniss für derartige Zeichnungen besitzt, hätte an den platonischen nicht zu allen Zeiten die innere Lebenswahrheit und Wärme ihres Gehalts, die graziöse Feinheit und Einfalt, das Geschmackvolle ihrer Formen, die bestimmte Eigenthümlichkeit jeder einzelnen unter ihnen, und deren abwechselnde Mannichfaltigkeit unter einander bewundert? Wer einen platonischen Dialog mit Aufmerksamkeit gelesen hat, Dem pflegen die einzelnen Figuren derselben mit einer solchen Anschaulichkeit vor Augen zu stehen, als habe er sie auch schon sonst einmal in der Wirklichkeit des griechischen Lebens angetroffen, er pflegt sie nicht wieder zu vergessen, nachdem er sie überhaupt einmal begriffen hat; so sehr besitzen sie innere Möglichkeit in sich selbst, und in ihrer Darstellung eindringliche Deutlichkeit. Dazu bilden sie auch zusammengenommen ein ziemlich buntes und abweichendes Heer von Einzelgestalten, bei denen sich mehr denn Eine lehrreiche Vergleichung derselben unter einander darbietet, und bei denen diese namentlich

Digitized by Google

dadurch auch noch erleichtert wird, dass, wie Ein gemeinsames wohlbekanntes Mass für sie Alle, die Eine Figur des Sokrates fast ausnahmslos durch alle Dialoge hindurchgeht. Einen schwachen Begriff von allen diesen Eigenthümlichkeiten der platonischen Mimik bekommt man nun freilich auch dann schon, wenn man auch nur die gewöhnlichen Prosopographiae Platonicae[1]), sei's in den eigends hierzu bestimmten Werken, sei's in den platonischen Ausgaben, Uebersetzungen und Einleitungsschriften liest. Aber der volle tiefe Eindruck hiervon wird doch nur Demjenigen zu Theil, der dieselben in den platonischen Schriften selbst fortdauernd zu studiren nicht müde wird. Giebt es doch auch in der That kaum eine anziehendere Unterhaltung, als sich mit dieser Welt bekannt zu machen, die die Bücher des Plato bevölkert, die ihren Mittelpunkt in der so anziehend und bedeutend geschilderten Person des Socrates hat, die aber auch sonst noch reich an mancher anziehenden Gestalt ist, und die selbst in ihren „schlechteren Characteren" noch immer ein erhebliches, zum mindesten pathologisches Interesse zu erregen weiss.

Und etwas ganz Aehnliches wie von dem Mimischen gilt dann auch zweitens von dem dramatischen Verlauf in Plato's Werken. A. W. Schlegel[2]), Solger und andere Aesthetiker haben es oft versucht, Dasjenige, worin das Wesen dieses Letzteren besteht, in seiner ganzen Allgemeinheit zu definiren. Schlegel bleibt dabei bei der Bemerkung stehn, der dramatische Verlauf im Allgemeinen bestehe in Nichts anderem, als darin, dass an den handelnden Personen selbst — das Ende gegen den Anfang gehalten, sich etwas Wesentliches und Entscheidendes, und zwar in wohlerklärbarer und begreiflicher Art verändert haben müsse. Und so unbestimmt und nichtssagend auf

1) Ausser Groen van Prinsterer's Platonica prosopographia. Lugduni Batav. 1823. sind hier besonders die bekannten Werke von Stallbaum, Steinhart und Susemihl auszuzeichnen. Die Arbeit von Taine de personis Platonicis Paris. 1853. ist mir leider nicht zu Gesicht gekommen. Für Socrates kann man namentlich auch Munk's „natürliche Ordnung der plat. Schriften" (Berlin 1857.) wenigstens als Ausgangspunkt benutzen.

2) Beispielsweise erläutert Schlegel seine Ansicht am platon. Hippias. Näheres über ihn und Solger s. u.

Digitized by Google

den ersten Blick diese Bestimmung auch erscheinen mag: ich glaube nichtsdestoweniger, dass sie alles Nöthige enthält, was über diesen Punkt in ganzer Allgemeinheit gesagt werden kann. Jedenfalls in diesem Sinne verstanden, eignet ein ächtdramatischer Verlauf, wenn schon nicht allen in gleich hohem Grade, so doch in gewisser Weise allen platonischen Schriften. Bei wie vielen ist nicht doch, und zwar in augenscheinlichster Weise das Ende ganz anders, als wie der Anfang nicht nur selbst war, sondern auch nur das Ende erwarten liess. Eine der gewöhnlichsten Formen, in welcher Dies geschieht, ist z. B. die, dass Einer oder Mehrere der Unterredner entweder Anfangs den Wahn eines ihnen zukommenden Wissens hegen, das sich dann im weiteren Verlauf als ein nicht stichhaltiges erweist, oder auch durch diesen in sich ein Wissen nachgewiesen bekommen, dessen sie sich Anfangs nicht bewusst gewesen waren. Und wie gelegentlich und natürlich pflegt dabei ausserdem der erste Ausgangspunkt gewählt, wie frei und ungezwungen die von hier aus sich entwickelnde Bewegung, wie überraschend und anregend oft das Ende der platonischen Dramen zu sein.

Indessen Alles, wodurch wir bisher unsere Bewunderung für das Mimische und Dramatische in Plato's Werken an den Tag gelegt haben, gilt doch immer nur unter einer doppelten, stillschweigend von uns gemachten Vorraussetzung, unter der Voraussetzung nämlich einmal, dass das Mimische in Plato's Werken nicht als deren hauptsächlichster Zweck, noch auch nur irgend wie als ein, wenn auch nebengeordneter Selbstzweck anzusehn, und sodann zweitens, dass das Dramatische in ihnen nicht nach dem allgemeinen Maassstabe gewöhnlicher Dramatiker, sondern vielmehr nach einem ihnen specifisch eigenthümlichen Gesichtspunkte zu beurtheilen sei. Denn allerdings, wenn wir das Eine oder das andre dieser zwei Stücke irgendwie in Zweifel zu ziehen genöthigt wären: wir würden eben dann auch nicht umhin können, unser bisheriges Lob um ein Erhebliches herabzustimmen, ja vielleicht sogar in einen directen Tadel zu verwandeln haben. Denn man beachte doch nur, welchen Eindruck das Mimische nothwendig auf das hervorbringen würde, falls wir es einmal allen Ernstes als hauptsächlichsten oder nebengeordneten Selbst-Zweck betrachteten. Man

Digitized by Google

vergleiche doch nur einmal etwas genauer die gewöhnlichen Dramen mit denen des Plato: und man wird in letzterer Beziehung überall mehr auf die Wahrnehmung von Differenzen als von Uebereinstimmung geführt werden, in der ersteren aber die Behandlungsart des Plato dann nicht anders als nur einförmig und spärlich nennen können. Es versteht sich von selbst, dass hiermit auch nicht das Allergeringste nur von dem zurückgenommen werden soll, was wir soeben erst zum Lobe des Dramatischen und Mimischen bei Plato gesagt haben. Vielmehr wir dürfen unsre Ansicht auch hier noch einmal dahin aussprechen, dass falls man nur Plato's eigenthümliche Zwecke mit in Anschlag bringt, seine dramatische und mimische Kunst sich kühn mit den besten Meistern aller Zeiten zu messen vermag. Aber allerdings die strenge und fortdauernde Vergegenwärtigung jener Zwecke müssen wir nun auch wirklich voraussetzen dürfen, wenn wir unser vorhin ausgesprochenes Urtheil in Betreff des Mimischen wie Dramatischen sollen aufrechterhalten können. Denn ohne dem würden wir das Mimische bei Plato nicht sowol fein als dürftig und unbestimmt, nicht sowol einfach als eintönig nennen zu müssen glauben, und auch das Dramatische würde uns nach allen Seiten hin unbefriedigt lassen: eine so grosse Gleichförmigkeit und Reservation scheint uns Plato's Behandlungsart in beiden Stücken an den Tag zu legen. Nun aber führt auch glücklicherweise auch nicht das Geringste in Plato's Schriften selbst auf die Rechtfertigung einer derartigen Auffassung hin, vielmehr wird eine nach allen Seiten hin unbefangene und eindringende Betrachtung der platonischen Schriften meines Erachtens zu keinem andern Resultate als zu der Einsicht führen, dass wie das Mimische bei Platon ganz und gar nur als ein dem dramatischen Zwecke dienendes Mittel erscheint, so dieser Zweck selbst wieder auf das Eigenthümlichste durch die nähere Beschaffenheit des Inhalts bestimmt ist. Auf die Betrachtung dieses Letztern werden wir daher auch jetzt noch etwas näher einzugehen haben, da eben nur dadurch auch das Mimische und Dramatische bei Plato in seiner wahren Bedeutung, an sich und im Verhältniss zu einander, eingesehen werden kann.

Damit treten wir denn nun aber auch zugleich schon an

Digitized by Google

das zweite der vorhin von uns an den platonischen Schriften unterschiedenen Merkmale heran, und auch in Betreff Dieses zweifle ich nun nicht, dass dasselbe sich an den platonischen Schriften mit gleicher Evidenz und Universalität, wie deren dramatische Form, auch schon auf den ersten Anblick herausstellt. Denn dass ein solcher Inhalt, wie der in den platonischen Schriften behandelte, wie die in diesen angestellten Erörterungen über die Begriffe der Freundschaft und Liebe, des höchsten Gutes und der Tugend, der Wissenschaft und der Sprache, des Eins und des Seienden, der Beredsamkeit, Rhetorik und Sophistik, sowie endlich der Seele, der Natur und des Staates, dass solche Erörterungen, sage ich, philosophischer Natur seien, das wird doch wohl keiner ernstlich in Abrede zu nehmen geneigt sein, mag sein Begriff von Philosophie übrigens auch ein noch so enger und noch so sehr von der platonischen Auffassung abweichender sein. Höchstens nur noch in Betreff der Apologie könnte in dieser Beziehung ein Zweifel entstehen, sofern nämlich Diese doch sich allzu offenbar als eine Gelegenheitsschrift im praktisch-persönlichen Interesse des Socrates, oder besser noch als eine einfache biographische Erinnerung an Diesen zeigt. Indessen auch Diese fügt sich doch jedenfalls in sofern ungesucht in die Reihe aller übrigen ein, als in ihr eben derselbe Philosoph, den wir aus den übrigen Schriften kennen, redend, und zwar redend und sich verantwortend über das Ganze seiner philosophischen Lehrthätigkeit eingeführt wird. Jedenfalls in einem etwas allgemeineren Sinne kann man daher ausnahmlos allen platonischen Schriften einen philosophischen Inhalt vindiciren.

Eben diese Thatsache braucht denn nun aber auch in der That nur einfach ausgesprochen zu werden, und man hat damit sofort schon auch den Grund angegeben, der zunächst dem Dramatischen, und in Diesem mittelbar denn auch weiter dem Mimischen die eigenthümliche Gestalt gegeben hat, in welcher wir Beides beim Plato sehn. Denn man durchdenke doch nur den Begriff eines philosophischen Dramas einigermassen ernstlich, man vergegenwärtige sich doch nur einmal den Antagonismus, in welchem doch auch nicht nur für eine oberflächliche Betrachtungsart die beiden Seiten stehen, welche durch diesen Begriff zur Einheit zusammen gefasst werden sollen, die Philosophie

Digitized by Google

nämlich einerseits, in ihrer universalisirenden, von der concreten Form abstrahirenden, ja dieselbe sogar durchbrechenden Richtung, und die dramatische Kunst andererseits in ihrer individualisirenden, und die Form zur Schönheit verklärenden Art, — und man wird die Singularität eines solchen philosophischen Dramas nicht mehr zu unterschätzen geneigt sein, man wird sich nicht mehr wundern über die wesentlichen Differenzen, die zwischen einer solchen und jeder andern gewöhnlicheren Art des Dramas entdeckt werden mögen. Vielmehr so einleuchtend es auch schon hiernach einerseits sein wird, dass unmöglich jede beliebige Philosophie die dramatische Form zu ihrer Ausdrucksart wählen kann, so gewiss ist es auch anderseits, dass auch das Drama seinerseits sich ganz erhebliche Abweichungen von seiner sonst gewöhnlichen Behandlungsart gefallen lassen muss, wenn anders es überhaupt zu einem angemessenen Organ für philosophische Mittheilung werden soll. Und eine derartige Singularität in dramatischer Hinsicht zeigt sich denn nun auch wirklich an den platonischen Schriften in einer fast unübersehbaren Deutlichkeit. Sie zeigt sich zunächst schon in der ziemlich nachlässigen Art, mit welcher Plato — verglichen mit gewöhnlichen Dramatikern — alles auf die Zeit- und Ortsbestimmungen seiner Handlungen Bezügliche [1]) behandelt hat.

1) Wo Plato nähere Andeutungen über Ort und Zeit seiner Dramen giebt, sind sie durchgehends angemessen und ansprechend, und oft enthalten sie auch sehr sinnreiche Beziehungen zu der Handlung selbst, auf welche man namentlich in neuerer Zeit eine sehr bedeutende Aufmerksamkeit gewendet hat. Dabei vergesse man nun aber doch auch nicht, nicht nur, dass Plato es keineswegs überall für nöthig befunden hat, derartige Andeutungen einzustreuen, sondern auch dass selbst die gegebenen im Grunde doch nur sehr einfach und nahe liegend sind, so dass man also hierin weniger die Erfindungsgabe des Plato zu bewundern haben wird, als vielmehr nur seine Kunst, auch das Triviale edel zu behandeln und an das Nächstliegende seine besonderen Zwecke anzuschliessen. Auch auf die Zeitdauer und Zeiteintheilung seiner Stücke scheint er mir nur selten eine besondere Reflection gerichtet und ebenso nur selten den Versuch gemacht zu haben, den gewählten Zeitpunkt mit Zeitereignissen und Verhältnissen von allgemeiner Bedeutung in Beziehung zu setzen. Schon aus diesem Gesichtspunkte allein würden sich daher auch leicht Plato's bekannte Anachronismen begreifen lassen, selbst wenn nicht Göthe's Wort, dass alle Poesie sich eigentlich in Anachronismen

Digitized by Google

Eine solche Nachlässigkeit erklärt sich aber eben auch auf das Allereinfachste aus der besondern Natur seiner Dramen, für deren der theoretischen Welt, dem Reiche des Wissens und der Philosophie angehörige Handlungen und Schicksale alles Temporäre und Lokale zum Mindesten eine zurücktretende Bedeutung besitzt. Sie zeigt sich nicht minder in einer gewissen Reservation und Beschränkung in Betreff der handelnden Personen, welche mir beim Plato eben so sehr unabläugbar als selbstauferlegt zu sein scheint, unableugbar, mag man nun auf die Zahl und Wahl oder auch auf die Characterzeichnung der bei ihm vorkommenden Figuren [1]) blicken, selbstauferlegt, aber

---

bewegt, auch hier anwendbar wäre, und wenn nicht ausserdem Plato hinter diesen Anachronismen in der Regel noch ganz besondere Andeutungen absichtlich versteckt hätte.

1) Ueber diese und ähnliche Zahlenverhältnisse an den platonischen Dialogen hat man auch in neuerer Zeit noch mancherlei Betrachtungen anstellen zu können geglaubt, wie dies namentlich von Solger (s. u.) und Thiersch (a. a. O.) geschehn ist. Ich will nicht bestreiten, dass darin einzelnes Richtige und Beachtenswerthe beigebracht ist. Aber unter keinen Umständen darf man hierin doch eine besondere Reflection oder wohl gar ein tiefer liegendes Geheimniss der Kunst und Symbolik als zu Grunde liegend voraussetzen. Auch ist es wegen der stummen Personen, deren Anwesenheit aber doch angedeutet wird, oft schwer und unmöglich, mit ganzer Genauigkeit die Zahl der zu einem Stücke gehörigen Personen zu bestimmen. Jedenfalls aber ist diese Anzahl in den meisten Stücken — auch nach antiken Maassstäben — eine sehr mässige zu nennen. Dazu begleitet uns die Eine Figur des Socrates — mit einer einzigen Ausnahme — durch alle Schriften hindurch. Und auch sonst hat sich die Wahl der Unterredner doch immer nur in einem nicht allzuweit umschriebenen Kreise gehalten. Sind es doch durchgehends Personen, die durch Meinung oder Gesinnung oder sonstwie ein unmittelbares Interesse für die Philosophie darbieten. Abgesehn hiervon aber ist denn doch auch die Characterzeichnung dieser Figuren selbst eine reservirte, zum Theil selbst einseitige zu nennen. Beide Eigenschaften rühren aber gewiss nicht aus dem Unvermögen, sondern von einer bewussten Absicht des Plato her. Die Characterzeichnung seiner Personen soll die Handlung seiner Dramen erklären und begründen, aber nicht von dieser ab und auf sich allein die Aufmerksamkeit ziehen. Darum ist sie denn auch zwar durchgehends gehaltvoll, aber doch nur selten auch äusserlich auf einen grossen Umfang ausgedehnt. Auf den platonischen Gestalten insgesammt liegt ein so feines, zartes Colorit, sie alle sind so leicht hingeworfen und skizzirt, dass, wer über sie berichten will, selbst bei dem besten Willen und

Digitized by Google

sofern Plato in einzelnen mimischen Zügen allzu sehr verrathen hat, welche hohe Meisterschaft der Kunst ihm auch nach dieser Seite hin zu Gebote stand, um nicht — wenigstens in den

---

Geschick oft der Gefahr unterliegt, die Linien derber hervorzuheben, als es Plato selbst gethan und auch sonst die Bilder zwar handgreiflicher zugleich doch aber auch weniger platonisch zu machen. Ebenso haben denn auch nicht selten die Berichterstatter sich in der Lage befunden, aus ein Paar hingeworfenen Worten des Plato ganze Seiten ihrer mimischen Beschreibungen herauszuspinnen. So einfach, fein und intensiv sind die mimischen Künste des Plato! Er weiss Grosses durch kleine Mittel zu erreichen. Er weiss sich überall selbst in der Gewalt zu behalten. Er zeigt sich grade in der Beschränkung als Meister, und trägt Sorge dafür, dass wir seine Mittel nicht für den Zweck selbst halten. Darum entbehren seine Personenschilderungen denn auch nie einer sachlich-wissenschaftlichen Unterlage, wovon man sich am besten überzeugen kann, wenn man gerade solche Charaktere sich vergegenwärtigt, in Betreff deren Plato seinem Leser augenscheinlich einen entschiedeneren Affect, sei es der Ab- oder Zuneigung, sei es der Bewunderung oder Verachtung einflösen will. Denn grade an diesen zeigt er so recht seine weise und zurückhaltende Ueberlegung. Wen unter allen Menschen hätte Plato mehr geliebt und bewundert als den Socrates und gewiss auch! er hat Alles gethan, was in seinen Kräften stand, um uns sein Characterbild vollständig und eindringlich genug vor Augen zu stellen. Aber wodurch allein erreicht er doch diese Wirkung auf uns? Etwa dadurch, dass er uns bei lang ausgesponnenen Schilderungen festhält, die weiter überhaupt keinen Zweck hätten, als den der Personencharacterisirung? Oder nicht vielmehr dadurch, dass er uns die Persönlichkeit des Socrates durchgehends hingegeben an die Philosophie, die Philosophie fast ganz und gar gebunden an die Persönlichkeit des Socrates zeigt. Er gibt seiner Characterschilderung des Socrates Relief durch die an sie geknüpfte Entwickelung seines Systems, und Dieser wiederum verleiht er persönliches Leben durch ihre Darstellung am Character des Socrates. So bindet die philosophische Mimik des Plato auf das Innigste Persönliches und Sachliches, Kunst und Wissenschaft aneinander, und grade dadurch nur erreicht er das hohe Interesse, das er uns auch für die Person des Socrates abzugewinnen weiss. Und ebenso welche intensive Verachtung legt er gegen solche Creaturen, wie Kallikles und Aehnliche an den Tag: und doch wie weit ist ihre Characterisirung durchgehnds davon entfernt, zu einer rein persönlichen Satire, wohl gar nach der ausgelassenen Art der alten Komödie zu werden. Sehr treffend bemerkt in dieser Beziehung unter Anderm auch van Heusde Initia philosophiae Platonicae ed. 2. p. 185 „risum nobis excitat inter legendum Lucianus, haud secus atque Aristophanes: in Platone legendo subridemus“. Woher aber kommt dies, als weil beim Plato durchgehends auch in seinen komischen Schilderungen die rein sachlichen Motive durchblicken,

Digitized by Google

meisten Fällen — da, wo wir solche Kunst bei ihm in zurückhaltender und selbst einseitiger Weise gehandhabt finden, eine bewusste Absicht hierfür bei ihm voraussetzen zu lassen. Der

---

die seine Polemik und seinen Spott inspiriren. Was bei Plato verspottet wird, sind nicht sowohl die einzelnen Personen an sich, als sofern sie zuvor „zum Stellvertreter einer ganzen Genossenschaft gesalbt sind", wie Platen in seinem romantischen Oedipus (V. p. 177.) sich ausdrückt, ein dem Plato nicht nur in seinem Namen verwandter Dichter. Und hierin liegt denn freilich einerseits die allerintensivste Verstärkung, die die platonischen Angriffe erfahren konnten. Andrerseits kommt in dieselben dadurch denn aber auch ein über alles rein Persönliche hinausstrebendes und in sofern versöhnendes Element hinein. Aristophanes will seine Gegner moralisch vernichten, so oft er überhaupt noch etwas anderes mit ihnen will, als über sie lachen. Der platonische Socrates dagegen ist menschenfreundlich genug, um selbst an seinen Feinden das gute Moment und die Wahrheit aufzuspüren und hervorzuheben. Er lacht daher auch nie über sie, um des blossen Lachens willen. Selbst wo er die Waffe der Ironie und des Spottes gegen sie schwingt, geschieht dies doch nur, um entweder sie selbst oder doch an ihnen sich und Andere moralisch zu bessern und intellectuell zu belehren. Wie boshaft sind oft selbst die scheinbaren Lobeserhebungen, mit denen Aristophanes die Opfer seines Witzes schmückt, ehe er sie schlachtet. Wie gutmüthig ist dagegen z. B. selbst der Arroganz eines Protagoras und Gorgias gegenüber die Ironie des platonischen Socrates; und in ihr selbst weiss er seinen Gegnern unvermerkt die positiven Mittel zu ihrer eigenen Besserung und Belehrung beizubringen. Kurzum: bei einem correcten Leser des Plato kann Alles, was Plato zur Schilderung seiner Personen beibringt, nur dazu dienen, um dessen Aufmerksamkeit für die von Jenen verhandelten Sachen anzuregen, und wach zu erhalten, sein Verständniss für dieselben zu beleben und zu schärfen, seine Aneignung zu erwärmen, seine Anstrengung auch wohl gelegentlich einmal durch heilsame Erholung zu unterbrechen: keineswegs aber ihn von den Sachen selbst abzuziehen, für sich allein fest zu halten, oder sonstwie zu zerstreuen. Ein solcher Leser wird daher denn auch nicht sowohl da nach einem besonderen Erklärungsgrunde fragen, wo er das Mimische einmal spärlich behandelt zu sehen glaubt, als vielmehr da, wo es allzu üppig und selbstständig herauszutreten scheint. Denn jenes Erstere muss ihm als das Normalverhältniss, dies Zweite dagegen als die noch erst durch besondere Umstände zu rechtfertigende Ausnahme erscheinen. Er wird das Mimische nicht für die äusserliche, und daher im Grunde doch immer eigentlich nur störende „Einkleidung" oder „Ausschmückung" der platonischen Gedanken halten. Aber eben so wenig wird er denn auch das Mimische zum Selbstzwecke der platonischen Schriften machen, und wäre es auch nur in der Weise, in welcher es z. B. Munk nach dem Grundgedanken seiner Schrift: „Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, 1857,"

Digitized by Google

Grund dieser Absicht wird aber gleichfalls Niemandem verborgen sein können, der sich nur darüber nicht täuscht, dass noch in ungleich geringerem Grade als bei andern Dramen die einzelnen Figuren eines philosophischen Dramas um ihrer selbst willen da sind. Sie zeigt sich dann vor Allem auch an der ganzen Beschaffenheit der eigentlichen Handlung selbst, die auch nicht nur darin ihre ganz specifische Eigenthümlichkeit verräth, dass wir nicht so leicht im Stande sind, sie unter die von den gewöhnlichen Dramen abstrahirten Kategorien zu subsumiren, und somit also z. B. als tragisch oder komisch u. s. w. zu bezeichnen, sondern ausserdem auch noch in einer Reihe anderer Eigenthümlichkeiten, die gemeinsam alle darin ihren Grund haben, dass die Exposition der platonischen Dramen die eines wissenschaftlichen Problems, ihre Verwicklung die allmälige Auseinanderlegung der in ihm involvirten Schwierigkeiten und Bedenken (ἀπορίαι), endlich aber ihre Lösung die doch wenigstens irgendwie beschaffte und beschaffene Erledigung desselben sind. Sie zeigt sich endlich aber auch noch in Einem Momente, dessen Bedeutung mancher moderne Beurtheiler vielleicht gering anschlagen wird, dessen Vorhandensein an den platonischen Schriften einem antiken Auge aber vielleicht als die erste und

---

thut. Er wird schon nicht in Ritters Auffassung einstimmen können, nach welcher bei Plato die „zwei Bestandtheile seiner künstlerischen Fertigkeit, das Mimisch-Dialogische" einerseits, und „die dialektische Behandlung philosophischer Gegenstände" anderseits, theils in einem nur äusserlichen Zusammenhange mit einander, theils sogar in einem fortlaufenden Antagonismus gegen einander stehn sollen. (Gesch. d. Philos. II. p. 174 seq.) Noch viel weniger kann er sich Prantls (Geschichte der Logik im Abendlande I. p. 61. 68.) ungerechten Tadel aneignen, auf den wir später noch einmal zurückkommen werden. Aber auch die panegyrische Weise muss er misbilligen, nach welcher selbst bei C. F. Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl u. A., die sich doch sonst im Ganzen ein so grosses Verdienst um genauere Erkenntniss der platonischen Mimik erworben haben, diese nicht selten, wenn auch gewiss gegen die Absicht der Genannten, so doch thatsächlich, als Selbstzweck der platonischen Darstellung erscheint. Auf die nähere Begründung und Vertheidigung dieser unserer Ansicht über das Mimische beim Plato können wir freilich hier nicht eingehen, auch das Angeführte wird indessen schon die Ueberzeugung hervorrufen können, dass wir nicht ohne Rücksicht auf fremde Meinungen die eigne ausgesprochen.

Digitized by Google

wesentlichste Differenz zwischen diesen und andern Dramen entgegengetreten sein mag, und das sich auch am Einfachsten nur als eine, wenn auch nicht unausbleibliche, so doch allerdings naheliegende Folge des philosophischen Inhalts auffassen lässt.

Dieses Moment ist nun aber kein andres, als die prosaische Diction, das dritte Merkmal der platonischen Schriften also, auf dessen Betrachtung wir hier unmerklich von der des zweiten übergeführt werden. So wenig nun aber auch in Betreff dieses der Nachweis seines thatsächlichen Vorhandenseins noch irgend eines weiteren Wortes bedarf, so bedeutsam sind nichtsdestoweniger doch die Folgen, die auch hierin schon wieder — zumal für eine antike Auffassung — gegeben zu sein scheinen. Denn weil die platonischen Schriften in prosaischer Diction abgefasst sind, darum fehlt ihnen der Chorgesang, fehlt ihnen die Möglichkeit und der Anlass zunächst der musikalischen Begleitung, dann aber auch weiter und zwar schon deswegen der wirklichen Aufführung überhaupt. In ihnen haben wir es sonach also mit dem für alle Zeiten nachdenkenswerthen, für das Alterthum aber ganz besonders auffallenden Begriff eines nur für die Lectüre bestimmten Drama's zu thun. Mit diesem Begriff glauben wir nun aber in der That den bedeutsamsten Schlüssel bezeichnet zu haben, zur Erkenntniss wie aller den platonischen Schriften an sich zukommenden Eigenthümlichkeiten so auch aller ihrer bereits erörterten Abweichungen von den sonst gewöhnlichen Formen des Drama's. Vor Allem begreifen wir jedenfalls Das schon hieraus, dass die Absicht des platonischen Drama's nicht nothwendig schon bei einer einmaligen Vergegenwärtigung erreicht und erreichbar zu sein braucht, ohne dass wir deswegen sofort einen Tadel gegen Plato erheben dürften. Weil die platonischen Dramen überhaupt nur für die Lectüre bestimmt sind, weil sie somit ungleich leichter als wirklich für die Aufführung bestimmte Dramen in wiederholten Malen vergegenwärtigt werden können, darum ist es ihrem Urheber erlaubt, zur Erreichung seiner mit ihnen betriebenen Absichten auch allen Ernstes auf eine derartige Wiederholung als eine unerlässliche Forderung zu rechnen. Das ist unmittelbar nur eine Folge ihrer prosaischen Diction, die ihrerseits

Digitized by Google

selbst wieder nur eine Consequenz ihres philosophischen Inhalts ist, und wie jene daher auch als Mittel zur Erreichung der aus diesem sich ergebenden eigenthümlichen Absichten dient.

So stellt sich uns also jetzt nach allem bisher Besprochenen der philosophische Inhalt als das für die platonischen Schriften nach allen ihren Seiten hin Entscheidende, gleichsam als das innerlichste Merkmal derselben heraus, von dem die beiden andern selbst nur wieder als mehr äusserliche Folgen abhängen. Denn durch ihn war, wie wir bis jetzt gesehn haben, nicht nur die eigenthümliche Bestimmtheit ihrer dramatischen Form, sondern ebenso auch die Wahl der prosaischen Diction überhaupt bedingt und gegeben. Nach dieser doppelten Seite hin werden wir jetzt nun aber auch noch weiter unsere begonnene Betrachtung zu vervollständigen haben, sofern wir nämlich jetzt auch noch das nachzuweisen versuchen, dass nicht nur die eigenthümliche Bestimmtheit seiner Prosa, sondern ebenso auch die Wahl der dramatischen Form bei Plato durch den philosophischen Inhalt seiner Schriften bedingt gewesen ist. Beides wird uns, wenn wir nicht ganz irren, einen nicht unerheblichen Schritt weiter führen in der Erwägung der allen platonischen Schriften gemeinsam zukommenden Eigenthümlichkeit.

Was nun aber zunächst den ersten jener beiden Punkte, die nähere Beschaffenheit der platonischen Prosa betrifft, so können wir in Betreff dieser nicht anders als mit der — leider nicht müssigen — Klage beginnen, dass dieselbe zwar zu allen Zeiten viel bewundert, oft sogar übertriebener und thörichter Weise als ein Muster aller Prosa gefeiert, ungleich seltener aber doch wirklich verstanden, und auch überhaupt nur eingehender geprüft worden ist. Auch die gegenwärtige platonische Litteratur zeigt in dieser Beziehung nur eine beklagenswerthe Dürftigkeit, und wer daher jezt nichtsdestoweniger im Allgemeinen über die platonische Prosa zu reden versucht, der findet hierüber nichts weiter als eine nicht einmal allzugrosse Anzahl völlig zerstreuter Materialien [1]) vor, abgesehn davon be-

1) Diese finden sich — um früherer, zum Theil aber werthvollerer Arbeiten nicht zu gedenken — aus der nach Schleiermacher'schen Periode zerstreut in Commentaren, Grammatiken (so namentlich z. B. bei Mathiae),

Digitized by Google

tritt er aber ein so gut wie noch völlig unangebautes Terrain, weswegen denn auch wir uns auf demselben eben nur so lange aufzuhalten gedenken, als es durch den Zusammenhang unserer Untersuchung schlechthin geboten zu sein scheint. Eins mögte sich nun aber doch auch jetzt schon als das Allgemeinste hinstellen lassen, aus dem allen übrigen der Platonischen Prosa nachgesagten Eigenthümlichkeiten, die und sofern sie ihr wirklich zukommen, sich ungesucht müssen ableiten lassen können, und eben dies Eine ist es auch nur, worauf es uns in dem gegenwärtigen Zusammenhange ankömmt. Kein andres Wort bezeichnet nämlich so umfassend und so treffend zugleich die allgemeinste Eigenart der platonischen Prosa, als wenn man sie als eine philosophisch-dramatische bezeichnet. Denn in diesem Worte ist es versucht, jene ihre ganz eigenthümliche Mittelstellung zu bezeichnen, kraft welcher sie sich durch das Moment ihres philosophischen Inhalts veranlasst, von der poetischen Diction der gewöhnlichen Dramen ebenso sehr entfernt, als wie wegen ihrer dramatischen Form von der gewöhnlichen Prosa, durch Jenes aber wiederum der Prosa, durch Dieses der Poesie sich annähert. In diesem Worte ist aber auch nicht nur die in Frage stehende Erscheinung genannt, sondern zugleich auch ohne Weiteres deren tiefer liegender Grund bezeichnet. Der philosophische Inhalt ist es, der durch das Medium der von ihm bestimmten dramatischen Form hindurch auch die platonische Diction bedingt hat. Daher stammt ihr diese — bisher noch lange nicht in ihrem ganzen Umfange erkannte — bunte Vielgestaltigkeit, die fast gleichen Schritt hält mit der sie bedingenden Vielgestaltigkeit der platonischen Mimik selbst[1]).

---

sprachphilosophischen Werken, und solchen Monographien wie die von Wiedasch de Platonis dicendi genere. Ilefelder Programm. 1836. Lange de compositione periodorum imprimis Platonicarum. Breslauer Progr. 1843. Braun de hyperbato Platonico. Culmer Programme. 1847. 1853. Engelhardt Anacoluthorum Platonicor. spec. 3. Gothaer Progr. 1834. 1838. 1845. und de periodorum Platonicarum structura 1853. Kahlert Plato's philos. Kunstsprache u. A. Ausserdem kann hier noch Ast's Lexicon Platonicum. Leipz. 1834. genannt werden, gegenüber welchem weder Grossmann specim. lexic. Plat. Altenb. 1838., noch Mitchell Index Graecitat. Platon. Oxf. 1832. Bedeutung zu haben scheinen.

1) Wir erinnern hier vorläufig an die auch in rein formeller Hinsicht

Digitized by Google

Daher stammt ihr dieser zu Anakoluthien so geneigte Periodenbau, der, so unpassend er mir in jeder andern, namentlich auch rhetorischen und historischen Schrift erscheinen würde, mir doch so natürlich in einer Schriftart zu sein scheint, die das freilich künstlerisch behandelte Abbild der mündlichen Rede sein will. Daher endlich stammen ihr auch sonst noch so manche Eigenthümlichkeiten in Numerus und Wortausdruck, die leichter im Einzelnen aufzuzeigen, als im Allgemeinen zu benennen sind, die darin aber alle ihren gemeinsamen Grund haben, dass wir es bei Plato mit den reichen Abwechselungen des Dramas, und zwar näher eines um philosophische Angelegenheiten sich drehenden Dramas zu thun haben.

Aber woher kam Plato denn nun doch überhaupt zu seinem Gedanken eines philosophischen Dramas? mit anderen Worten, welche Seite an dem Inhalt seiner Gedanken musste ihm die Wahl grade dieser Darstellungsart wünschenswerth machen? welche Seite an dieser ihm sie als besonders geeignet zum Organ für philosophische Mittheilung erscheinen lassen? Die Beantwortung dieser beiden Fragen ist nun aber in der That sehr leicht, falls man sich nur einmal an Eine Bedingung erinnert, ohne welche ausnahmslos kein Drama zu wirken vermag, und ausserdem zugleich an die vielfältigen Anstrengungen, die Plato in seinen Schriften zur Herstellung eben dieser Bedingung gemacht hat. Jedes Drama fordert nämlich von seinem Leser oder Zuhörer eine frische Regsamkeit der aneignenden, der das Ganze nacherzeugenden, und eben dadurch auch über das Ganze noch sich erhebenden Selbstthätigkeit, wenn anders seine Wirkung überhaupt noch etwas anderes als die kindische Lust an dem blossen Wechsel der vorüberziehenden Gestalten sein soll. Soll noch eine andere Wirkung als Diese erreicht werden, so muss bei jedem Drama der Leser oder Zuhörer aus

---

so sehr verschiedene Art, in welcher z. B. Socrates, die einzelnen Sophisten und andre Unterredner, wie namentlich im Symposium sprechen, an jenen gegen Lysias und Andre geübten Humor der mimischen Parodie, der völlig seines Gleichen etwa nur in den Hauff'schen „Mann im Monde“ und dessen Beziehungen zu Clauren hat, sowie endlich in dem feinen, hier und da aber doch auch unabläugbaren Durchblicken von Provincialismen, Dialektverschiedenheiten u. Ä.

Digitized by Google

dem Einzelnen das Ganze, und in dem Gedanken des Ganzen den Sinn und die Absicht des Dichters herauszufinden wissen. Damit tritt er denn aber auch ganz ohne Weiteres in eine Art von Wechselbeziehung zu dem Dichter. Zwischen ihm und diesem knüpft sich eine Art von Gespräch an, das mittelst des Dramas selbst geführt wird, und in welchem nicht nur der Dichter Jenem gleichsam auf seine Fragen seinen Sinn mitzutheilen, sondern eben durch diese Antworten in Jenem dann auch wieder von Neuem weitere Fragen anzuregen vermag. Ein solches — gleichsam hinter den Coulissen und doch auch wiederum nur durch das vor diesen Gespielte geführte — Gespräch zwischen Dichter und Hörer vollzieht sich streng genommen, wenn auch vielleicht unwillkührlich und uns selbst unbewusst jedes Mal, so oft ein Drama seinen vollen Eindruck auf uns hervorbringt. Dadurch allein kommt das bedeutungsvolle De te narro zu Stande, das ausnahmslos in der Absicht jedes Dramas liegt, weil ohne dies schlechterdings kein Drama überhaupt irgendwelche Absicht erreichen, irgendwelche Wirkung hervorbringen kann. Dadurch allein wird jedes Drama, gleichviel mag es nun wirklich aufgeführt oder nur gelesen werden, zu einem so äussert wirksamen und tief bedeutsamen Mittelding zwischen unmittelbarer mündlicher und gewöhnlicher schriftlicher Mittheilung. Von jener unterscheidet es sich durch das zur Vermittlung zwischeneintretende Drama selbst und durch die planvolle Leitung, die durch dasselbe hindurch der Dichter auszuüben vermag. Von dieser aber durch die Art, wie es sich unmittelbar und persönlich an jeden Leser oder Hörer zu wenden, und diesem das Mitgetheilte auf's Eigenste zuzueignen vermag. Alles dies liegt meines Erachtens in dem allgemeinen Wesen des Dramas überhaupt — und dass nun eben diese Seite an dem Letzteren es ist, die seine Anwendung für philosophische Gegenstände dem Plato so angemessen erscheinen lassen musste, das unterliegt keinem Zweifel. Jede Philosophie wird eine dramatische Mittheilungsart, wenn anders sie dieselbe nur für möglich hält, dann auch wohl für die Wünschenswertheste halten. An solcher Möglichkeit konnte aber zumal Plato bei allen Grundanschauungen seines Systems nicht zweifeln, wie wir dies später noch näher einzusehen Gelegenheit finden wer-

Digitized by Google

den. Und dass er es nicht gethan hat, das beweist uns nun eben auch die vielfältige Anstrengung, die er gemacht, um eine derartige Selbstthätigkeit, wie sie soeben geschildert worden ist, auf Seiten des Lesers hervorzurufen. Denn eben durch diesen Gesichtspunkt, und zwar nur durch ihn allein, erhalten erst jetzt die meisten der bisher erörterten Eigenthümlichkeiten der platonischen Dramatik ihr rechtes Licht. Vor allem gilt dies von der Handlung selbst und ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit in den platonischen Dramen. Denn in Betreff dieser müssen wir – ohne uns dabei der geringsten Uebertreibung schuldig zu machen, behaupten, dass in ihrer ganzen Anlage Plato durch den Gesichtspunkt geleitet worden ist, dass sie nicht sowol als Selbstzweck seiner Darstellung, als vielmehr nur als Organ seines Verkehrs mit dem Leser zu behandeln, uud dass er demgemäss sehr mit Absicht alle diese Sprünge und Wiederholungen, alle diese Auslassungen und Resultatlosigkeiten, ja überhaupt alle jene die Ausstellungen eines gewöhnlichen Lesers herausfordernden Seiten, die wir früher berührt haben, in sie hineingebracht hat, als eben so viele Aufforderungen für seine tiefer eindringenden Leser zu einer nicht bloss äusserlich aneignenden, sondern innerlich reproducirenden, zu einer nicht bloss recipirenden, sondern auch frei ergänzenden Selbstthätigkeit! Zu einer solchen wollte Plato seinen Leser zwingen, darum hat er ganz und gar an sie die Wirkung seiner Dialoge gebunden, hat es gethan mit vollständigster Nichtachtung und Nichtberücksichtigung eines oberflächlicheren Lesers. Daher denn auch Das nach der Absicht des Plato von uns gar nicht als der wahre und eigentliche Dialog, auf den es ihm ankomme, angesehn werden soll, was er als solchen uns zunächst und unmittelbar vorführt, vielmehr derjenige allein, den erst durch dieses ersteren Vermittelung hindurch er selbst mit uns, seinen Lesern, anknüpft. Und ebenso fällt denn auch zweitens auf das Mimische des Plato erst durch diesen Gesichtspunkt das volle Licht. Wir erkennen wenigstens Das jetzt auch in Betreff seiner Figuren sofort, dass ihre ganze Beschaffenheit nicht nur von den gewöhnlichen und offen zu Tage liegenden, sondern ausserdem, und mehr noch als durch diese, von jenen geheimen Rücksichten auf die Selbstthätigkeit des

Digitized by Google

Lesers abhängig gewesen ist. Um diese anzuregen, hat Plato jene oft so lebendig, individuell, und mit eingreifender Theilnahme an der Handlung geschildert — eben deswegen lässt er sie aber auch nicht selten in so hohem Grade eine zurücktretende, leidende, gleichgültige Rolle[1]) spielen. Denn eben Dieses konnte unter Umständen eben so gut, ja besser noch als Jenes zum gleichen Ziele führen. Die Handlung musste sich offenbar um so eigenthümlicher und wechselvoller gestalten, je eigenthümlicher und hervortretender die in ihr spielenden Figuren waren. Aber eben dies mochte auch keineswegs überall das in der Berechnung und Absicht des Plato liegende sein, oft mochte es ihm vielmehr lediglich nur darauf ankommen, das Räderwerk

---

1) Man hat auf diesen Punkt oft als wie auf einen Mangel des platonischen Dialogs hingewiesen. So thut dies in besonnener Weise z. B. schon Ritter l. l. p. 178., dagegen mit der ihm eigenen Maasslosigkeit Prantl (l. l. p. 68. not. 27.) indem er sagt: „Das Widerliche“ (!) „liegt nicht blos in der Form jener Stellen, wo die Antwortenden bloss wie jene chinesischen Figürchen nickend Ja sagen, sondern auch im Principe darum, weil der Fragende durchweg von vorneherein mit einer Superiorität ausgerüstet ist, für welche der Antwortende allein da ist. Wirklich genussreich ist ein wissenschaftliches Zwiegespräch nur, wenn jeder der beiden Sprechenden zugleich höher und tiefer als der andere steht, z. B. wenn dem Einem das empirische Material und dem Anderen die speculative Gliederung zur Hand ist.“ Anderseits scheint man mir aber auch zur Rechtfertigung des Plato noch nicht das Richtige und Ausreichende gesagt zu haben. Man muss da zunächst den Umfang, in welchem die Thatsache wirklich besteht, nicht verkennen. Aber man muss dieselbe auch nicht bloss entschuldigen wollen, etwa in der Art, wie Marbach (l. l.) behauptet: „wo Plato recht wissenschaftlich werde, behalte der Dialog nur noch äusserlich — die Eierschale auf dem Haupte der Dioskuren — das Zeichen seines Ursprungs bei.“ Denn dann ist der Dialog doch überhaupt nur als eine unangemessene Mittheilungsform bezeichnet worden. Ungleich treffender sind Hegel's (Gesch. d. Phil. II. p. 162.) Aeusserungen darüber, dass die Figuren des platonischen Dialogs „plastische Personen der Unterredung“ seien, denen es auch nicht bloss darum zu thun sei „pour placer son mot.“ Indessen auch ihm fehlt doch noch die nachdrückliche Beziehung auf die Selbstthätigkeit des Lesers, in welcher mir doch der entscheidendste Gesichtspunkt hierfür zu liegen scheint. Um so entschiedener konnte Diese von jedem Leser gefordert, um so mehr das erworbene Resultat überhaupt als ein für alle Leser gültiges und Allen verständliches angesehn werden, je weniger die Antwortenden singuläre Charactere mit singulären Meinungen sind.

Digitized by Google

der Unterhaltung überhaupt nur im Gange zu erhalten auf die einfachste Art, und durch die blosse, scheinbar zugleich so hölzerne und überflüssige Zwischeneinschiebung von Ja und Nein. So nimmt also hiernach selbst diejenige Seite an Plato's Dialogen, die sogar unter seinen Freunden ihm oft den härtesten Tadel zugezogen hat, den Charakter eines wohlüberdachten und berechneten Mittels an.

Wir haben bisher die allen platonischen Schriften gemeinsamen drei Grundeigenschaften zunächst in ihrer Allgemeinheit zu beleuchten versucht. Wir wenden uns jetzt zu den eigenthümlichen Modificationen, denen wir dieselben in den verschiedenen Hauptgruppen unterliegen sehen. Bevor wir indessen hierauf eingehen, können wir uns nicht enthalten, schon hier einige Consequenzen aus dem bisher Erörterten zu ziehen, die die schriftstellerische Absicht des Platon betreffen. Freilich die Weisungen, die Plato selbst uns in Betreff dieser zu geben für gut befunden hat, werden wir erst an einer späteren Stelle, im nächstfolgenden Paragraphen zu besprechen haben. Indessen zur Vorbereitung auf diese spätere Erörterung wird es doch auch schon hier als zweckmässig erscheinen, hervorzuheben, was auch über Plato's schriftstellerische Absicht schon aus dem über die allgemeinste Beschaffenheit seiner Schriften Gesagten sich ergiebt. Was Plato mit diesen gewollt hat, wird sich, wenn auch vielleicht nicht in völlig erschöpfendem Umfange, so doch wenigstens zum Theile und zwar diesem Theile nach in äusserst zuverlässiger Weise auch schon aus Dem entnehmen lassen müssen, was seine Schriften sind. Namentlich aber werden sich schon hierdurch viele von den unrichtigen Meinungen, die über jenen Punkt noch vorzukommen pflegen, auf das Allereinfachste erledigen lassen. Und diese Betrachtung schon hier anzustellen glauben wir daher auch um so weniger unterlassen zu dürfen, da auch nur durch sie das volle Licht auf jene Modificationen fallen kann, denen wir uns gleich nachher zuzuwenden haben.

Wir übertreiben in der That nicht, wenn wir bemerken, dass auch in der neuesten Litteratur noch immer, wenngleich vielleicht vereinzelt und schüchtern, Auffassungen über den betreffenden Punkt vorkommen, die fast auf den allerniedrigsten Maasstab hinweisen, der sich nur überhaupt an

Digitized by Google

einen Schriftsteller, insonderheit an einen Philosophen anlegen lässt. Oder wie sollen wir es sonst anders bezeichnen, wenn man auch nach Schleiermacher gelegentlich noch immer solchen Aeusserungen begegnet, als habe Plato etwa nur um seiner selbst, oder wenn überhaupt, um eines Lesers willen, so doch jedenfalls in Beziehung auf Diesen nur zu einem ziemlich untergeordneten Zwecke seine Schriften verfasst, etwa zum Scherz, zur ästhetisch-rhetorischen Unterhaltung, aus rein persönlichen oder historischen, polemischen oder apologetischen Interessen, zur blossen Erinnerung an seinen oder des Socrates mündlichen Unterricht, oder im besten Falle dóch auch nur zur allgemeinsten Anregung für und zur ersten Einleitung in die Philosophie. Freilich als den allein entscheidenden Gesichtspunkt für ausnahmslos alle platonischen Schriften möchte so leicht wohl kein Besonnener irgend eins der angeführten Momente beizubringen gewagt haben. Indessen die partielle Benutzung derselben durchzieht doch die Mehrzahl selbst unter den besten Erscheinungen der platonischen Litteratur, und auch diese ist meines Erachtens nun doch nur erst dann erlaubt, nachdem man sich mit der gemeinsam allgemeinsten Absicht aller platonischen Schriften auseinander gesetzt hat, und nur soweit, als man hiernach zur Annahme specieller Absichten wirklich berechtigt ist. Die allgemeinste Absicht aller platonischen Schriften kann nun aber auch nur nach dem Voraufgegangenen schon in Nichts Geringeres verlegt werden, als in das Bestreben des Plato, durch seine Schriften alles nur irgendwie Wesentliche seiner philosophischen Ueberzeugungen und Ansichten einem aufmerksamen und zur eindringendsten Selbstthätigkeit aufgelegten Leser in innerlichster Weise zuzueignen. Nur für einen solchen Leser, nicht aber für jeden beliebigen hat Plato, wie es scheint, überhaupt schreiben, für diesen aber auch in der That! Nichts zurückhalten wollen, was ihm selbst in philosophischer Hinsicht irgendwie als von Bedeutung erscheinen mochte. Einem solchen Leser wollte er sein Ganzes mittheilen, aber auch Diesem und Dies doch nur in innerlichster Weise, nicht als baare Auszahlung eines fertigen Resultates, nicht in äusserlicher Hinreichung, sondern in einer genetischen Entwicklung, zu deren Zustandekommen der Leser

Digitized by Google

selbst beitragen, und zwar alles Beste beitragen sollte, dass er für die jedes Mal zur Verhandlung kommende Frage in seinem Innern nur aufzutreiben vermogte, in einer genetischen Entwicklung also, die auch bei jedem eigenthümlich bestimmten Leser sich eigenthümlich verschieden gestalten musste und sollte, und die daher auch eben hierin ihre beste Controlle und Abwehr gegen jede bloss äusserliche Aneignung von Seiten des Lesers trug. Plato wollte entweder gar nicht oder ganz verstanden sein. Er glaubte aber nur dann ganz verstanden zu sein, wenn der Leser wirklich nicht unterliesse, die in seiner Schrift gegebene wissenschaftliche Entwicklung mit Selbstthätigkeit nachzuerzeugen, und eben dadurch seinen eigenthümlichsten Voraussetzungen zu assimiliren. Ja vielleicht war dem Plato ein bei solchen Versuchen sich etwa herausbildender Widerspruch selbst noch lieber als eine auf anderen Wegen entstandene halbe oder ganze Zustimmung zu dem von ihm Vorgeführten. Hat er es doch nicht einmal gescheuet, seine Leser fast ausnahmslos bei jedem seiner Werke, zuvor in jenen zu Anfang dieses Paragraphen geschilderten Zustand der Verwunderung und des Unmuths zu versetzen, der gleichsam zur Prüfung seiner Leser, zur Sichtung der guten und schlechten, zur Ausscheidung aller Derer, die nur mit den Fingern und Augen, nicht aber auch mit vollem Kopf und Herzen zu lesen gewohnt sind, bestimmt gewesen zu sein scheint. Hat er doch auch überhaupt durchgehends und im höchsten Grade, wie Schleiermacher es gelegentlich einmal nennt, „litterarischen Muth“ bewiesen, sofern er seine Schriften durchgehends so eingerichtet hat, wie sie oberflächlichen Kritikern den reichsten Stoff zu Ausstellungen der verschiedensten Art bieten mussten, nur um sie eben damit zugleich so einrichten zu können, wie er es für gründliche Leser als das Angemessenste erachtete. Ein aristokratischer Zug seines Characters mag auch hierin schon durchblicken: ungleich mehr ist dies aber offenbar noch mit seinen ernsten Absichten pädagogischer Art der Fall. Für eine Psychagogie der bedeutsamsten Art muss Plato das Schriftstellerthum gehalten haben. Darauf führt meines Erachtens die ganze Beschaffenheit aller seiner Schriften hin. Denn eben das mag hier noch einmal nachdrücklich betont werden, dass alles soeben

Digitized by Google

über die Absicht der platonischen Schriften Gesagte zunächst sich nur stützen soll auf das vorher über deren allgemeine Beschaffenheit Bemerkte — nicht aber etwa auch hier schon auf eigene und unmittelbar darauf bezügliche Andeutungen des Plato. Dabei sind wir aber allerdings allen Ernstes davon überzeugt, dass Niemand jenes vorhin Entwickelte, das wir für evident halten, wird unterschreiben können, ohne dann auch weiter mit uns die soeben entwickelten Conseqnenzen daraus zu ziehen [1]).

---

1) Hierin liegt auch die entscheidendste Differenz der in diesem §. von uns eingehaltenen Betrachtungsart von der den Schleiermacherschen Einleitungen zu Grunde liegenden. Schleiermacher ist offenbar, in der eigenen Erkenntniss wie in seiner Darstellung, von einer eindringlichen Erwägung der bekannten Phaedrusstelle ausgegangen, unter deren Gesichtspunkt er dann weiter auch die Beschaffenheit der übrigen platonischen Schriften gerückt hat. So konnte es kommen, dass C. F. Hermann gleichsam den ganzen Grund der Schleiermacherschen Thesis erschüttert zu haben glaubte, indem er dem Phaedrus unter den platonischen Schriften eine andere Stelle anwies, als wie ihm nach Schleiermacher's Voraussetzungen zukommen zu müssen schien. Wir unsererseits gehen dagegen, der ganzen Anlage unseres Werkes gemäss, von der allgemeinsten Beschaffenheit der platonischen Schriften selbst aus, und werden erst später zu untersuchen haben, in welchem Verhältnisse zu den so gewonnenen Ergebnissen denn nun, wie überhaupt Plato's Andeutungen, so insonderheit die im Phaedrus gegebenen stehn. Wir würden jene festhalten, selbst wenn sie mit diesen in unauflöslichstem Widerspruche ständen. Dies Letztere ist aber in keiner Weise der Fall. Vielmehr wird es dem unterrichteten Leser auch während des Bisherigen schon nicht haben entgehen können, wie sehr Dasselbe von der Absicht geleitet worden ist, gleichsam die Probe für die Richtigkeit von Schleiermachers Grundgedanken anzustellen. Wir wollen nicht für jeden Irrthum, jede Uebertreibung und Willkühr verantwortlich gemacht werden, deren sich Schleiermacher allerdings nicht selten in seinen — was man dabei doch auch nicht übersehn mag — jetzt vor mehr denn 50 Jahren begonnenen Einleitungen schuldig gemacht hat. Aber auch nach allen neuerdings von so vielen Seiten, und zum Theil in gediegenster Weise erfolgten Einwendungen halten wir doch allerdings jenen Grundgedanken von Schleiermacher für das Epoche machendste Ereigniss, welches in dem Verständniss der platonischen Schriften eingetreten ist, seit diese zuerst von ihrem Urheber aus der Hand gegeben worden sind. So kann es nicht überraschen, wenn unsre Darstellung sich durchgehends mehr mit den Auffassungen von Boeckh, Ritter, Brandis, Zeller, Trendelenburg, Deutschle, Bonitz u. A. in Uebereinstimmung erweisen wird, als mit denen von C. F. Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl, Schwegler

Digitized by Google

Wenden wir uns jetzt den Modificationen zu, denen wir die bisher beleuchteten drei Grundeigenschaften der platonischen Schriften in ihren Hauptgruppen unterliegen sehen, so werden

---

u. A. Wir verkennen nicht, wie viel Triftiges auch in den Werken dieser zuletzt genannten, und mit ihnen übereinstimmender Gelehrten gesagt worden, wie manche Bereicherung durch sie der platonischen Litteratur widerfahren ist. Aber auch nach gewissenhaftester Ueberlegung haben sie uns nicht in der Ueberzeugung irre zu machen vermocht, dass wirklich Schleiermacher, und zwar er so gut wie zuerst den Schlüssel zur vollen Erkenntniss des ganzen Plato gefunden hat. Wem dies als ein Irrthum oder doch wenigstens als eine Uebertreibung erscheinen möchte, den möchten wir hier vorläufig nicht nur auf die eminente Energie hinweisen, mit welcher Schleiermacher grade an diesem Werke seines Kopfes und Herzens gearbeitet hat, und auf welche noch neuerdings wieder die Veröffentlichungen „Aus Schleiermacher's Leben." In Briefen. 3 Theile. Berlin 1858—1861, (vergl. namentlich I. p. 137. 201. 206. 220. 227. 231. 292. 327. 333. 337. 344. 363. 388. 389. 394. 401. 404.) ein höchst interessantes Licht geworfen haben; wir möchten ihn nicht nur im Allgemeinen auf die begeisterte Aufnahme verweisen, die Schleiermachers Bestrebungen — mit seltenen Ausnahmen, unter die allerdings z. B. ein Hegel gehörte — bei allen Zeitgenossen gefunden haben, sondern möchte unter den Letzteren noch insonderheit zwei hervorheben, deren bedeutsame Stimmen vielleicht noch immer mehr als billig ist, überhört werden. Uebrigens aber nöthigt die ganze Disposition unserer Arbeit uns dazu, unsere genauere Auseinandersetzung wie überhaupt mit jener berühmten Streitfrage so insonderheit mit den neusten in sie einschlagenden Werken von Steinhart (Platon's sämmtliche Werke. Uebersetzt von H. Müller. Mit Einleitungen von K. Steinhart. Leipzig. 7 Bände. 1850—1859); Susemihl (Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie. Leipzig. 2 Theile. 1855—60.); Michelis (Die Philosophie Platon's in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit. Münster. 2 Bände. 1859—1860.); Ueberweg (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben. Preisschrift der Wiener Akademie. 1861. Wien.), dem letzten Buche unseres zweiten Bandes zu überlassen, in welchem man auch einen möglichst umfassenden Litteraturnachweis antreffen wird. Die beiden Autoritäten aber, mit denen wir uns schon hier vorläufig decken wollten, sind solche, denen man Nichts weniger als Neigung zur überschwänglichen Phrase vorzuwerfen geneigt sein wird. Boeckh sagt (in einer gleich nach der Herausgabe der Schleiermacherschen Einleitungen erschienenen Recension): „Gestehn wir rund heraus, was wir denken: noch Niemand hat den Plato so vollständig selbst verstanden, und Andre verstehn gelehrt, wie dieser Mann, welcher bei seltener Umfassung des Höchsten mit nicht geringerer Sorgsamkeit auch das Kleinste nicht verschmäht. Seltenes Talent der Gelehrten! Seltenes Glück für wenige Gegenstände! Zu dieser

Digitized by Google

uns an dieser Stelle die die dramatische Form betreffenden am meisten zu beschäftigen haben. Denn die auf die prosaische Diction bezüglichen näher zu untersuchen, bleibt wohl besser den rein philologischen Werken überlassen, in Betreff des philosophischen Inhalts aber werden wir in diesem Zusammenhange vorzugsweise nur die Frage aufzuwerfen haben, ob und in welchem Sinne denn überhaupt mit Beziehung auf Diesen von solchen Modificationen die Rede sein dürfe und könne. Dagegen in Hinsicht auf die dramatische Form treten diese in so evidenter Weise heraus, dass es gewiss zweckmässig sein wird, von diesen auszugehn.

Denn was kann doch auch auf den ersten Anblick schon einleuchtender sein, als dass die platonischen Schriften, äusserlich angesehen und was das Ganze derselben betrifft, sich als Werke von monodramatischer oder dialogischer Haltung in zwei Hauptgruppen von einander unterscheiden. Bevor wir indessen hierauf eingehn, sei es gestattet, ein allgemeineres Wort über die Bedeutung des philosophischen Dialogs überhaupt vorauszuschicken, von welchem wir freilich nicht wissen, wie weit es auf allgemeinere Zustimmung wird rechnen können, das aber jedenfalls dazu nicht unerheblich beitragen wird, unsere

---

Quelle lasst uns hingehen, Ihr Philologen! verstehen wir das Ganze nicht, wozu frommt uns das Einzelne? Danken wir ihm, dass er das Verständniss gelöst hat, welches zwei Jahrtausende so nicht lösen konnten! Von der Zukunft lässt sich weder Gutes noch Böses verbürgen: aber hätte er sich ihrer nicht angenommen, wer weiss, wie lange die Philologen nach dem Schlüssel zum Platon, wie die Armen nach Brod hätten gehen müssen?" — — „Unsere Nation wird einen ächten Platon vollständig haben, wie keine andre ihn hat oder haben wird! Lasset uns stolz darauf sein, wenn auch die Fremden nicht darauf achten sollten! Denn welche Nation vermöchte wohl wie wir den Hellenischen Weisen zu verstehn? Mögen die batavischen Gelehrten kommen, und nicht mehr die Schatten der Höhle betrachten, sondern die Sonne im Osten, die den anmuthigen Vormittag einer neuen Erkenntniss verbreitet!" — Wem aber nun auch diese Worte aus der feurigen Jugendzeit des Altmeisters noch allzu schwunghaft erscheinen möchten, der schlage dann Immanuel Bekker's Ausgabe des Plato auf (Berolini 1816) und überzeuge sich davon, wie er, der Wortkarge, seinen Lakonismus bricht, um F. Schleiermacher als Platonis Restitutor zu begrüssen!

Digitized by Google

eigne Meinung auch über den platonischen Dialog von Anfang an ins volle Licht zu stellen.

Man hat die Form des Dialogs sehr oft zum Zwecke philosophischer Ideenmittheilung und Ideenanregung verwendet, aber fast ebenso oft hat man doch auch wieder ein solches Verfahren als unzweckmässig angreifen zu können geglaubt. Ja, gegenwärtig kann man die allgemeine Beurtheilung dieser Schriftform wohl im Ganzen nicht anders als eine ziemlich ungünstige[1]) nennen. Auch wir verkennen keineswegs, wie schwer es ist, einen seinem Zwecke auch nur einigermassen entsprechenden philosophischen Dialog herzustellen, wir verkennen nicht das Gewicht der Einwendungen, die man wie gegen einzelne Versuche in dieser Form, so gegen den ganzen Gedanken der Letztern selbst vorgebracht hat, und am allerwenigsten wollen wir diese zu dem alleinigen Ausdrucksmittel philosophischer Ideen auch jetzt noch gestempelt sehen. Aber die Schwierigkeiten, die sich ihrer erfolgreichen Ausfüh-

---

1) Statt vieler Urtheile dieser Art stehe hier nur das in Hegel's Sinn geschriebene Wort Vischers (Aesthetik III. 2. 5. p. 1470.): „Die strenge Wissenschaft hat angelockt von dem Scheine natürlicher Zweckmässigkeit, welchen der Dialog nach der subjectiven Seite für das Verhältniss zwischen dem Lehrer und Schüler, nach der objectiven für das Verhältniss von Satz und Gegensatz, Grund und Gegengrund, überhaupt für das Dialektische entgegenbrachte, diese Form geliebt, aber die Erfahrung gemacht, dass die Zuthat der Poesie, die Zerfällung in Personen, die nothwendigen Anknüpfungen an Zufälligkeiten der Situation u. dgl. ihr nicht förderlich, sondern nur hinderlich, störend sind. Wo die Wissenschaft auf ihrem eigenen strengen Boden steht, soll ihr die Poesie nicht folgen wollen; sie lenkt vom Wahren als blos Wahren ab, und die Mischung verwirrt durch die Theilung unseres Interesses an den Selbstzweck des Schönen und an den Selbstzweck des Wahren." (Vgl. Hegel, z. B. Geschichte d. Ph. II. p. 160.) Alles Dies ist gewiss auch richtig so lange eine derartige Theilung des Interesses erfolgt, so lange das Schöne als Selbstzweck neben dem Wahren als einem andern Selbstzweck besteht, so lange die Poesie nur „Zuthat" ist, die der Wissenschaft „folgt", so lange es sich noch um „Zerfällung" eines an sich Zusammengehörigen handelt u. s. w. Alles Dies ist nach dem im Texte Entwickelten aber nur als ein Fehler in der Behandlung des Dialogs, nicht als im Wesen desselben begründet anzusehn. Auch ist dabei nicht auf die Beziehung zwischen Leser und Schriftsteller in der von uns geschilderten platonischen Art und Weise Rücksicht genommen.

Digitized by Google

rung entgegenstellen, verringern doch in Nichts das Interesse, das wir an ihr nehmen. Die Ueberzeugung von den Gränzen ihrer Competenz erschüttert nicht unsre hohe Meinung von ihren besondern schätzenswerthen Vorzügen, unser Vertrauen zu deren besonderer Wirksamkeit innerhalb ihrer Gränzen. Alles dies stützen wir nun aber ganz vorzugsweise doch eben nur darauf, dass es uns in dieser Form, wie in keiner andern möglich zu sein scheint, alle Vorzüge der viva vox mit denen der Schrift — unter wirklicher Vermeidung ihrer beiderseitigen Nachtheile — zu verbinden, mit andern Worten also eben Das zu erreichen, wovon ich schon in dem Voraufgegangenen aus der Beschaffenheit der platonischen Schriften selbst zu zeigen versucht habe, dass darauf die durchgehends bethätigte Absicht des Plato gerichtet gewesen. Unter diesen Voraussetzungen kann ich es mir daher einerseits auch gar wohl erklären, weswegen nicht für jede philosophische Erörterung das Drama, der Dialog das angemessenste Organ ist. So verzichtet z. B. eine vorwiegend abstracte Erörterung gewiss gar gerne auf die Vorzüge der sinnlichen Anschaulichkeit, der ethischen Eindringlichkeit und alle übrigen, welche sonst noch die Schrift eben nur der viva vox abzuborgen im Stande ist; wenn sie dafür nur desto grössere Präcision des einzelnen Ausdrucks wie der Gesammtanordnung hervorzurufen im Stande ist. Andrerseits aber leuchtet doch auch aus dem Gesagten schon ein, welch hoher Werth dem Dramatisch-Dialogischen da zukomme, wo dasselbe überhaupt nur anwendbar ist. Es leuchtet zugleich ein, welcher Kanon allein der in lezter Stelle entscheidende bei Beurtheilungen über den Werth eines philosophischen Dialogs sein muss. Seine Aufgabe ist, die Vorzüge der mündlichen Rede mit denen des schriftlichen Vortrags zu vereinigen. Gelingt es ihm daher wirklich einmal, in der Weise wie es bei mündlichen Unterredungen zum mindesten sein kann, einen frisch lebendigen und von mehr denn Einer Seite hervorquellenden Ideengehalt, Natürlichkeit und freie Leichtigkeit in Anknüpfung und Fortbewegung des Gesprächs, während des Letzteren ferner eine gewisse Stetigkeit und Ordnung, sowie eine möglichst harmonische Herbeiziehung aller an demselben betheiligten Personen, endlich aber am Schlusse einen doch nach irgend welcher Seite

Digitized by Google

hin wahrzunehmenden und wohlbegreiflichen Erfolg [1]) herzuzustellen: dann, und in demselben Maasse, in welchem alles Dies stattfindet, wird man einen solchen Dialog auch als einen wohlgelungenen anzusehn haben. Er fixirt dann in Schrift den Genuss einer „wahren Unterredung“ [2]), wie dieselbe im wirklichen Leben nur selten, — unter den Besten, wenn es am besten geht — zu sein pflegt. Wo und in welchem Maasse dagegen ein Dialog der angedeuteten Vorzüge entbehrt, wo in ihm z. B. statt der natürlichen Leichtigkeit, Stetigkeit und Ordnung in Anfang, Mitte und Ende, sei es der Mechanismus eines lästigen Zwanges, sei es die völlige Planlosigkeit des Zufalls regiert, wo der Eine Unterredner sich entweder hinter den Andern zurückzieht, oder auch auf dessen Kosten zur Geltung zu bringen sucht, wo das Ende entweder gar nicht heranziehen will, oder auch umgekehrt, wie ein Deus ex machina plötzlich herabfällt,

---

1) Dabei fasse man aber doch auch alle diese hier geforderten Eigenschaften nicht schon von vorne herein in einem zu engen Sinn. Der Planmässigkeit eines Gesprächs widerspricht es z. B. nicht, seiner Natürlichkeit entspricht es dagegen sogar, wenn den einzelnen Unterrednern ihr Antheil nicht grade mit mathematischer Gleichmässigkeit abgemessen wird, oder wenn gleichsam im tempo des Gesprächs hier und da ein Wechsel eintritt. Und auch umgekehrt widerspricht es der Natürlichkeit nicht, den verborgen liegenden Absichten kann es aber sehr gut entsprechen, wenn das Ende nicht ein baar hingereichtes und fertiges Resultat ist; ganz abgesehen davon, dass die Erkenntniss des Nichtwissens oft auch schon als ein Resultat gelten darf, und dass es überhaupt im Wesen eines Dialogs liegt, mehr anzuregen und anzudeuten, als erschöpfend auszuführen und bestimmt hinzustellen.

2) Freilich auch darüber schon was im wirklichen Leben „wahre Unterredung“ zu heissen verdiene, sind die Vortellungen oft nicht sehr genau und zutreffend, namentlich aber in der Regel nicht hinlänglich weitgefasst. Da nun aber, wo diese Vorstellungen der Correctur bedürfen, auch die Beurtheilung eines in Schrift verfassten Dialogs schon desshalb nicht befriedigend ausfallen wird, sei es gestattet, hier nicht nur auf ein darauf bezügliches Wort Goethe's (W. Meisters Lehrjahre VII. 5. p. 258. der gr. Cottaschen Ausgabe von 1837), sondern ebenso auch auf die sinnreichen Verse eines neueren Dichters hinzuweisen, die gewiss nicht ohne besonderen Bezug auf Plato gedacht sind:

Die Alten pflegten weisen Grund zu legen
Zu tief geschöpfter Zeugung der Gedanken,
Durch des Gespräch's Hin- und Herüberschwanken
Durch gleicher Gründe zwiefaches Erwägen u. s. w.

Digitized by Google

dann und in demselben Masse, in welchem dies Alles der Fall ist, sinkt der Dialog in seinem Werthe. Er büsst dann nicht selten die Vorzüge der beiden Seiten ein, die er vereinigen sollte, ja, vereinigt wohl gar die Nachtheile Beider [1]). Das eigentliche und alleinige Mittel aber, durch welches doch nur ein Schriftsteller wie Dieses vermeiden so Jenes erreichen kann, ist eben die allersorgsamste und wohlüberlegteste Achtsamkeit auf jene im Wesen alles Dramatischen gelegene Wechselwirkung zwischen Dichter und Leser, von welcher soeben bei uns die Rede war. Je genauer diese Rücksicht nicht nur überhaupt von einem Dramatiker genommen, sondern insonderheit auch seinen jedesmaligen Zwecken individuell angepasst wird, desto vollkommner ist sein Werk. Und diesen Punkt ganz besonders wird daher auch jede Kritik eines philosophischen Dialogs ins Auge zu fassen haben, die für mehr als oberflächlich gelten will [2]).

---

1) Schon in allgemeiner Hinsicht liegt die Gefahr des Mislingens bei einem in Schrift verfassten Dialoge sehr nahe, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal wegen des Antagonismus, in welchem viele der als gleich unerlässlich geforderten Eigenschaften, wie z. B. die Natürlichkeit und die Planmässigkeit des Verlaufs gegen einander zu stehen scheinen, und sodann wegen der kaum zu überschätzenden Differenz zwischen mündlicher und schriftlicher Unterredung. Dasselbe Wort mündlich geredet, macht einen ganz andern Eindruck, als wenn es in Schrift verfasst ist. Wir fürchten fast, dass sich die meisten aller der Fehler, die ein Dialog vermeiden soll, an Schleiermacher's „Weihnachtsfeier" werden studiren lassen können. Wenigstens hat man ihr das sehr mit Recht nachgesagt, dass dieselbe weniger einem Kunst- „als einem Uhrwerke gleiche, in welchem jeder Stift berechnet ist." (Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus. 1854. p. 171. und ähnlich Lutherische Dogmatik. 1861. I. p. 99.)

2) Wie schon dieser erste Band die Bedeutung des philosophischen Dialogs für das klassische vor- und nachplatonische Alterthum mehrfach zu erörtern hat, so wird auch der zweite wiederholt Gelegenheit finden, einige der im Texte gemachten Andeutungen mit Beziehung auf die christlichen Zeiten wieder aufzunehmen. Vorläufig genüge daher hier die weiterer Ueberlegung anheimzugebende Bemerkung, dass die meisten der hervorragenden Philosophen dieser Zeiten — man denke an die ganze Reihe von Justin und Augustin an, durch Anselm, G. Bruno, Leibnitz, Lessing u. A. hindurch bis auf Schelling und unsere Tage hinunter — theils eben so viel vielleicht, wie durch ihre Schriften durch ihre mündliche Lehre gewirkt, theils auch in ihren Schriften selbst oft zu den dieser Letzteren sich annähernden For-

Digitized by Google

Man braucht jetzt nun aber auch in der That nur das soeben Entwickelte gleichsam als ein objectives Maass an die platonischen Dramen [1]) anzulegen, so wird man dadurch schon

---

men der Vorlesung, Rede oder auch gradezu des Dialogs oder Monologs gegriffen haben. Dies gilt zum Theil selbst von dem kritischen Kant und dem Objectivität prätendirenden Hegel, jedenfalls in sofern, als auch bei Diesen selbst die strengsten systematischen Werke in äusserst starkem Grade ein persönlich-didactisches Element heraustreten lassen.

2) Das Beste, was in zusammenhängenderer Weise über den platonischen Dialog gesagt worden ist, nachdem Schleiermacher zuerst nach Boeckh's treffendem Ausdrucke „eine wahre Dramaturgie der Philosophie" begründet hatte, findet sich meines Erachtens bei van Heusde, (Initia philosophiae Platonicae ed. 1. 1827. ed. 2. 1842. bes. VIII. p. 95—99. p. 175—195. p. 299—311.). Hegel, (Gesch. d. Philos. II. p. 154 seq.). Brandis, (Gesch. d. Griech. Röm. Philos. bes. II. 1. p. 151 seq.). Zeller, (Griech. Philos. II. ed. 2. p. 319 seq. 355 seq.). Ausserdem sei es gestattet, etwas ausführlicher bei den hierher gehörigen, wenig gekannten und doch zum Theil äusserst treffenden Bemerkungen Solgers zu verweilen, eines überhaupt allzu sehr in Vergessenheit gerathenen Philosophen, der ein gründlicher Kenner und eigenthümlich-selbstständiger Nachahmer des Plato war. Nach ihm (Nachgelassene Schriften ed. Tieck und von Raumer I. p. 15. 206. 146. 98. 140. 157. 597. 161. 329. (333. 348.) II. p. 189. 200 u. bes. p. 493 auf Veranlassung von A. W. v. Schlegel's Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur, aus denen besonders I. p. 29. ed. 2. in Frage kömmt) ist die Kunst der Dialoge „die höchste Form der Philosophie", eine nach unsrem Dafürhalten allerdings zu weit gehende Behauptung, die er aber doch zum Theil sehr einleuchtend zu machen weiss, theils durch Vergleichung der dialogischen Methode mit Spinoza's geometrischer Darstellungsart, theils durch die jedenfalls beherzigenswerthe Bemerkung: „Philosophiren kann und darf man nicht ohne System, aber wie eben das System individuell und selbstständig erfahren wird, das lässt sich nur im Gespräche darstellen." Hiernach begreift man doppelt leicht, weswegen er an A. W. Schlegels bezeichneten Vorlesungen ein grosses, durch eine scharfe und an eignen Gedanken reiche Kritik bewährtes Interesse nimmt (so z. B. behauptet er da die Ironie als den wahren Mittelpunkt aller dramatischen Kunst und findet sie selbst für den philosophischen Dialog unerlässlich), weswegen er mit gleichem Interesse auch die Fr. Schlegel-Schleiermachersche Uebersetzung begleitet, ohne indessen des Letzteren Einleitungen „überall und unbedingt zu billigen", und weswegen er endlich sich selbst vielfach in eignen, zum Theil mit wahrer Kunst angelegten Gesprächen versucht hat. Zu beachten ist dabei ganz besonders auch noch der Zeitpunkt, wann alles dies von Solger gesagt worden ist, und zu bedauern nur, dass er wenigstens schriftlich nicht mit grösserer Ausführlichkeit auf Schleiermachers Thesis eingegangen ist. Denn diese ist und bleibt doch

Digitized by Google

die höchste Meinung von dessen schriftstellerischer Kunst zu fassen im Stande sein. Diese stellt sich am deutlichsten in den verschiedenen Beziehungen heraus, die Plato seinen einzelnen

---

immer für das neuere Studium des Plato das Kriterium, an welchem die einzelnen Auffassungen sich scheiden und unterscheiden. Leider erkennen auch Hegel und v. Heusde die Schleiermacherschen Voraussetzungen nicht in ihrem wahren Werthe an, was mir aber auch bei Beiden nur zu ihrem eigenen Schaden zu gereichen scheint. Denn so viel Treffliches Beide auch im Einzelnen über den platonischen Dialog sagen mögen: das Grundwesen desselben haben sie nicht richtig eingesehen. v. Heusde ignorirt, Hegel verachtet sogar in recht ungerechter Weise „das Literarische des Herrn Schleiermacher und überhaupt der Neueren." Daher kommt denn auch Jener über eine gewisse Unbestimmtheit nicht hinaus, die freilich überhaupt in seinem enthusiastischen Wesen begründet ist, Dieser aber verwickelt sich in einen bei einem solchen Manne doppelt auffallenden Widerspruch. Vortrefflich nämlich ist freilich alles Das, was v. Heusde beibringt, wie über das Anschauliche und Eindringliche, über das Leben und die Bewegung, über das Poetische und Dramatische, über die zurückhaltende Behandlung zunächst des Komischen, dann aber auch des Tragischen und Rhetorischen in Plato's Dialogen, so auch über das völlig Neue in dieser Schriftform, deren Urheber zu sein Plato sich bewusst gewesen zu sein scheint, und die er in Zusammenhang dachte mit allen höchsten ethischen und intellektuellen Beziehungen seines Systems, wie er ihr auch einen entschiedenen Vorzug vindicirt vor aller bisherigen Rede-, Schreib- und Dichtkunst. Und ebenso finden sich auch bei Hegel manche geistvolle Bemerkungen über die platonischen Dialoge, die er „eins der schönsten Geschenke nennt, welche das Schicksal uns aus dem Alterthume aufbewahrt" hat, und an denen er namentlich „die edle Urbanität des Tons", das „Objective und Plastische," das „nicht Conversationsmässige", sowie dass sie wahre Dialoge, nicht nur eine „zusammengestellte Reihe von Monologen" seien, als schätzenswerthe Vorzüge hervorhebt. Aber wie stimmen diese Aeusserungen bei Hegel nun doch zusammen mit dem weiteren Verlauf seiner Darstellung, der durchdrungen ist von Sehnsucht nach Plato's „mündlichem Unterricht", von Klagen über das „Unbequeme, Schwierige, Vorstellungsmässige und Missverständliche" in Plato's Schriften, und der mit ausgesprochener Absicht in der Entwicklung des Systems sich ziemlich weit entfernt hält von Plato's eigenem Wortlaut! Und wie überraschend ist bei v. Heusde nach dem vorhin Bemerkten die verwischende Art, in welcher er unter Anwendung veralteter Formalkategorien (analytisch-synthetisch, cernere jungere in allem Denken u. s. w.) unter einer zum Theil unkritischen Herbeiziehung platonischer Belegstellen (namentlich auch epist. 7.) das Eigenthümliche der platonischen Schriften auflöst in das allen, namentlich auch den Herodoteischen und Aristotelischen Schriften Gemeinsame. Beides aber scheint mir seinen gemeinschaftlichen Grund in der Nichtachtung

Digitized by Google

Dramen zum Dialogischen gegeben hat und auf Diese gehen wir daher jetzt ausführlicher ein.

Unter der grossen Anzahl platonischer Dramen ist kein einziges, das nicht irgendwie eine Beziehung auch zum Dialogischen in sich trüge. Aber freilich diese Beziehung ist bei den Einzelnen eine gar sehr verschiedene, und zeigt sich zum mindesten in fünf characteristisch auseinanderzuhaltenden Modificationen. Nach Diesen können wir nämlich unterscheiden:

1) nichtdialogische Schriften, die aber doch irgendwie eine Art von Tendenz zum Dialogischen an den Tag legen;

2) äusserlich-dialogische Schriften, die aber gleichsam wieder herausfallen aus der streng dialogischen Haltung;

3) Schriften, deren Ganzes äusserlich nicht als ein Dialog gelten kann, wiewohl ein solcher allerdings den innerlichen Kern derselben bildet;

4) Schriften, die Dialoge zugleich sind und enthalten, so dass man sie füglich als Doppeldialoge bezeichnen darf;

5) endlich aber solche Schriften, die zur genauesten Unterscheidung von allen früheren Klassen als wirkliche, reine, eigentliche und einfache Dialoge bezeichnet werden mögen.

Es würde nicht schwer sein, diese Aufzählung noch nach einer strengeren Logik zu gliedern. Indessen sehr mit Absicht haben wir doch die hier gegebene gewählt, und zwar nicht blos deswegen, weil sie äusserlich am bequemsten und übersichtlichsten die einzelnen Hauptarten der platonischen Schriften unterscheiden lässt, sondern weil in ihr zugleich der innere Zusammenhang heraustritt, der zwischen diesen besteht. Denn dass auch in rein literarischer Hinsicht schon ein solcher anzunehmen ist, beweist der beachtenswerthe Umstand, dass in Hin-

---

der Schleiermacherschen Untersuchungen zu haben — eine Annahme, in der ich noch mehr bestärkt werde durch Vergleichung dieser beiden mit den beiden andern von mir Genannten. Auch Brandis nämlich hat in seiner wohlwollend begeisterten Auffassung eine gewisse Verwandtschaft mit dem enthusiastischen v. Heusde — und dass wenigstens in allgemeineren Beziehungen Zeller den Hegelschen Voraussetzungen nicht fern steht, ist bekannt genug. Beide bewahren aber doch in ihren platonischen Auffassungen alles Wesentlichste der Schleiermacherschen Grundlagen. Und wie viel richtiger und gerechter urtheilen sie daher auch schon allein deswegen über Plato!

Digitized by Google

sicht auf die dialogische Kunst des Plato nicht nur der Grad ihrer vollkommeneren Ausbildung gleichen Schritt hält mit dem Umfang ihrer Anwendung, sondern ebenso mit Beiden dann weiter auch die Anzahl der einzelnen Exemplare, die zu den verschiedenen Klassen gehören. Dieser Umstand ist gewiss sehr beachtenswerth. Schon im Allgemeinen flösst auch er uns gleich so manchem andern, was wir bisher angeführt haben, Vertrauen zu der schriftstellerischen Einsicht und dem Ernste des Plato ein. Ganz insonderheit beweist er uns dann aber auch, in wie hohem Grade das Dialogische der Stern und Kern des platonischen Schriftenthums ist.

Demgemäss beginnen wir jetzt zunächst mit denjenigen zwei Klassen der platonischen Schriften, die — in verschiedener Weise — am wenigsten Beziehung zur dialogischen Kunst besitzen, die diese daher auch nicht anders als nur auf dem niedrigstem Grade der Ausbildung zeigen können, und von denen jede endlich sich auch nur durch ein einziges Exemplar vertreten findet. Dies ist die Apologie einerseits, und der Menexenus andrerseits — Jenes eine Rede, die überhaupt nur nach zwei, verhältnissmässig doch nur untergeordneten Seiten hin irgendwie ein Verhältniss zum Dialogischen offenbart, Dieses ein Dialog, der aber gleichsam in's Oratorische zurückfällt, sofern nämlich das Dialogische an ihm nichts weiter als die äussere Einfassung ist für eine in dasselbe eingelegte Rede, und fast nur als Mittel für die mit Dieser betriebenen Zwecke dient. Beide müssen — nach dem vorhin von uns festgesetzten Begriffe dieses Wortes — als dramatisch bezeichnet werden sofern beide uns nicht sowol ihren Verfasser unmittelbar selbst, als vielmehr eine oder zwei von ihm gezeichnete Personen, hier den Socrates, dort den Socrates und Menexenus vorführen; beide entbehren in Folge dessen auch nicht ganz weder der mimischen Ausstattung noch des dramatischen Verlaufs, nach der engern Bedeutung dieses Wortes. Beide haben ebenso wie zum Dialogischen einerseits, so zum Oratorischen andrerseits ein bestimmtes Verhältniss. Aber die nähere Bestimmtheit dieses Verhältnisses ist hier und da eine sehr verschiedene. Der Menexenus ist wirklich ein Dialog, nur dass bei ihm der Dialog weiter gar keinen Inhalt hat, als das Referat über die

Digitized by Google

Geschichte und die Kritik über den Werth einer in ihn eingelegten Rede. Diese erscheint daher auch nothwendigerweise als die eigentliche Pointe des Ganzen. Die Apologie dagegen ist gar noch nicht einmal ein Dialog, sondern zunächst nichts weiter als eine Rede. Nichtsdestoweniger kann nun doch auch ihr andrerseits eine Beziehung zum Dialogischen vindicirt werden, sofern sie nämlich die Richter und einen Ankläger als anwesend voraussetzt, welche Beide auf die Anrede des Socrates antworten, wenn schon Jene nicht sowol durch Worte als durch Thaten, und auch Dieser, wie es scheint, nur durch solche Worte, die der Aufzeichnung kaum für würdig zu achten waren. In diesen dialogischen Beziehungen als solchen kann daher auch Niemand das Bedeutsame der Apologie erblicken wollen, sodass hiernach also Apologie und Menexenus, wenn schon aus verschiedenen Gründen und in verschiedener Weise darin doch übereinstimmen, dass Beide uns das Dialogische in dem engsten Umfange seiner Anwendung, und in Folge davon dann nothwendigerweise auch auf dem niedrigsten Grade seiner Ausbildung zeigen.

Was nun aber hiernach in kleinerem Umfange und gleichsam im Keime, wie die Apologie einerseits, so der Menexenus andrerseits zeigt: Das entwickeln nun weiter die beiden nächstfolgenden Klassen platonischer Schriften. Die dritte Klasse umfasst den Lysis, Charmides, Parmenides und die Republik, und in ihr erscheint die der Apologie zu Grunde liegende Form nicht nur in vergrössertem Maasstab, sondern auch abgesehn davon noch mit einigen sonstigen Modificationen. In einem ähnlichen Verhältnisse zum Menexenus steht dann die vierte Klasse, die ihrerseits den Euthydem, Protagoras, Symposium, Phaedo und Theaetet befasst. Das Verhältniss der dritten Klasse zur Apologie beruht dabei aber darauf, dass wie in Dieser, so auch in Jener nur eine einzelne Person uns vorgeführt wird, in der Regel Socrates, einmal doch aber auch Kephalos; wobei indessen hier abweichend von der Apologie die Rede bestimmter den Character einer Erzählung annimmt, und zwar einer Erzählung, deren Gegenstand ein Dialog ist, ohne dass uns indessen zugleich bezeichnet würde, an wen denn nun eigentlich diese so beschaffene Er-

Digitized by Google

zählung sich addressirt. Wie hiernach also nicht bloss überhaupt das Mimische und Dramatische, sondern insonderheit auch das Dialogische in dieser Klasse eine grössere Anwendung finden kann, bedarf wohl kaum der Hervorhebung. Und so finden wir denn auch wirklich in allen jenen vier Stücken, verglichen mit der Apologie, wie die Characterzeichnung vielseitiger, umfassender und inhaltreicher, so auch den dramatischen Verlauf selbst eigenthümlicher, gegliederter, complicirter und schwieriger — wie auch dies Beides wohl kaum noch erst des näheren Nachweises bedarf. Nichtsdestoweniger darf man hierüber doch auch ein andres nicht übersehn, dass nämlich das Dialogische hier zwar in grösserem Umfange, doch aber eigentlich nicht in reinerem Character heraustritt, als in der Apologie. Auch im Lysis, Charmides, Parmenides und in der Republik wird uns das Dialogische doch immer noch nicht dramatisch vorgeführt, sondern lediglich erzählt. Es wird uns erzählt, aber dass es gradeein Dialog ist, was uns erzählt wird, erscheint der äussern Form der Schrift nach doch eigentlich immer nur als ein Zufälliges. So dass hiernach also die der dritten Klasse angehörigen Schriften zwar ihrem innern und eigentlichen Kerne nach, nicht aber ebenso auch nach ihrer äussern Erscheinung als Dialoge sich darstellen. In beiden Beziehungen kann man sie daher auch in gewissem Sinne als aus der Form der Apologie herausgewachsen ansehn.

Und in einem ganz ähnlichen Verhältnisse steht denn nun auch zum Menexenus die vierte Klasse. Die dieser angehörigen Schriften stimmen nämlich insofern zwar mit Jenem überein, als auch in ihnen selbst die äussere Einfassung schon dialogisch ist, darin aber weichen sie nun doch sofort wieder von Diesem ab, und nähern sich statt Dessen der dritten Klasse, dass der umfasste Inhalt in ihnen weder eine eigentliche Rede, noch auch — seiner äusseren Gestalt nach — zunächst ein Dialog, das Letztere nichtsdestoweniger aber doch seinem innern und eigentlichen Wesen nach ist. Auf diese Weise stellt sich daher auch jetzt für die dritte Klasse, unbeschadet ihres zunächst behaupteten Zusammenhangs mit der Form des Menexenus, zugleich auch ein solcher mit der der dritten Klasse, und sonach mittelbar also auch mit der der Apologie heraus, und um so

Digitized by Google

einleuchtender wird eben dieser letztere Zusammenhang uns noch werden, je mehr wir beachten, wie naheliegend und klein strenggenommen der Schritt überhaupt nur ist, der die Veränderung von der der dritten Klasse zu Grunde liegenden Form zu der der vierten herbeiführt. Wir haben freilich vorhin in Betreff Jener bemerkt, dass sie den oder die Adressaten ungewiss lasse, an welchen oder welche sich der in ihr Erzählende richte, und schlechthin widerlegt können darnach Diejenigen daher auch nicht werden, wie z. B. Schneider bei der Republik [1]), die als Solche die Leser verstanden wissen wollen. Indessen der Analogie platonischer Schriften und ihrer ganzen Art scheint mir diese Annahme doch allerdings sehr zu widerstreiten, was ich um so entschiedener behaupten mögte, da in der That ja auch die ganze Characteristik derjenigen Unterredner, die in den Einfassungsgesprächen der vierten Klasse als solche auftreten, eine sehr wenig umfangreiche und ausgebildete zu nennen ist. Es war wirklich nur ein äusserst kleiner Schritt, an die Stelle jener völlig ungenannten und ungekannten Adressaten der dritten Klasse solche Gestalten zu setzen, als wie im Protagoras und Symposium der bloss als ἑταῖρος Bezeichnete, im Euthydem aber Krito, im Phaedo Echecrates und endlich im Theaetet Terpsion ist. Freilich eine gewisse Verschiedenheit findet auch hier wieder und zwar auch nicht bloss zwischen diesen Allen und den Ungenannten der dritten Klasse, sondern ebenso auch dieser Einzelnen unter einander Statt. Indessen weder Diese noch Jene scheint mir doch so gross zu sein, um ein entscheidendes Moment abgeben zu können. So dass sich also hiernach die dritte und vierte Klasse mit den Fäden ihrer Eigenthümlichkeiten gleichsam ineinander zu verweben scheinen, und sonach auch wohl zu Einer Klasse zusammengefasst werden können.

Je mehr dies nun aber der Fall ist, desto leichter ist dann weiter auch noch der Uebergang von ihnen zur letzten, fünften Klasse, der der Zahl nach umfassendsten unter allen, die mir zu gleicher Zeit aber auch nicht bloss den grössten Umfang in Anwendung, sondern ebenso auch die grösste Vollkommenheit

1) Ueber das Verhältniss der Republik zum Timaeus und Kritias s. u.

Digitized by Google

in Ausbildung der dialogischen Kunst zu enthalten scheint. Diese Klasse gilt mir in der That als der wahre Gipfel in der dialogischen Kunst des Plato, auf welchem alle übrigen Arten, wie in ihrer höhern Synthesis, zusammenzutreffen scheinen, und deren Eigenthümliches wir daher auch am Gründlichsten feststellen zu können glauben durch scharfe Beleuchtung ihres Zusammenhangs mit den frühern. Ein solcher Zusammenhang stellt sich nun aber auch wirklich sehr offenbar zwischen dieser fünften Klasse einerseits und der vierten und dritten andrerseits, und zwar schon in dem äussern Umstande heraus, dass je zwei diesen letzten Klassen angehörige Dialoge mit Einem jener beiden andern Klassen durch ein von Platon selbst geknüpftes Band verbunden sind, der Timaeus und Kritias nämlich mit der Republik, der Sophist und Politikos dagegen mit dem Theaetet. Dieser Umstand beweist schon zur Genüge, dass die hier in Rede stehende formelle Verschiedenheit der einzelnen Hauptgruppen unter den platonischen Schriften nicht als sehr wesentliche und tiefgreifende Differenzen von Plato selbst können angesehn worden sein; wenigstens nicht als so tiefgreifend, dass durch sie jeder Zusammenhang zwischen ihnen aufgehoben wäre. Nicht minder tritt dann aber auch selbst noch nach innerlicheren Seiten ein solcher Zusammenhang heraus. Vor Allem ist dies nämlich der Fall in der Art, wie auch schon in den der dritten und vierten Klasse angehörigen Schriften der blosse Erzählungston durchbrochen wird, nicht allein durch den grösseen Umfang der wiedererzählten Rede eines Einzelnen — wobei doch in der That auch schon die bloss erzählende Haltung zum mindesten als eine Fessel empfunden werden musste — sondern in ungleich höherem Maasse noch durch die zwischendurch vorkommenden Reden, Vorlesungen oder Recitirungen eines grösseren Ganzen, durch die Anknüpfungen der ganzen Erörterungen an einen gegebenen Text u. a. Ja, im Theaetet geschieht eigentlich schon der letzte, zur völligen Sprengung der in der blossen Erzählungsform liegenden Fessel nur noch erforderliche Schritt durch die Art, wie in dem schriftlich aufgezeichneten Dialoge, *αἱ μεταξὺ τῶν λόγων διηγήσεις* (p. 143 c.) weggelassen werden, Jener selbst uns statt dessen aber — gleichsam nach allen Sei-

Digitized by Google

ten hin rund — unmittelbar dramatisch vorgeführt wird, ganz abgesehen noch von der dringlichen Aufforderung, die eben hierzu ausserdem auch in dem — namentlich im Theaetet und Euthydem — noch immer mehr und mehr wachsenden Umfange des einfassenden Dialogs liegt.

So löst sich allmälig, gleichsam aus dem Schoosse der übrigen vier Klassen die fünfte, an Zahl der Exemplare wie an Werth der dialogischen Kunst bedeutendste Gruppe der platonischen Schriften heraus. Erst in ihr entfaltet sich meines Erachtens das Eigenthümliche des platonischen Schriftenthums in seiner ganzen Singularität und Schönheit, und nicht mit Unrecht wird daher auch grade diese Klasse am Meisten von Allen denen, in's Auge gefasst werden müssen, die in litterarischer Hinsicht über Plato ein allgemeines Urtheil abzugeben haben.

Wir haben bisher die Modificationen beschrieben, denen die dialogische Form bei Plato unterliegt. Es gilt jetzt nun aber auch noch die Frage nach der tieferliegenden Bedeutung derselben aufzuwerfen, sowie nach dem innern Gesetze, kraft dessen sie bei Plato heraustreten. Die Beantwortung dieser Frage muss nun aber in genauester Weise an Dasjenige wieder anknüpfen, was vorhin über die wie bei jedem so insonderheit bei dem platonischen Drama vorauszusetzende Selbstthätigkeit des Lesers gesagt worden ist. Freilich auch aus andern Gründen hat man nicht selten jene abwechselnden Modificationen genügend herleiten zu können geglaubt, und insonderheit sind es dabei namentlich die Leichtigkeit der dramatischen Entwickelung, die Lebendigkeit der mimischen Ausstattung, die von Plato beabsichtigten Andeutungen über das Verhältniss des von ihm Gegebenen zur historischen Wirklichkeit sowie endlich den Inhalt betreffende Verschiedenheiten gewesen, die man hierfür in Anspruch genommen hat. Aber an sich und so gefasst scheinen mir alle diese Gründe die zu erklärenden Verschiedenheiten doch nicht tief und erschöpfend genug zu rechtfertigen, vielmehr, um auch nur diese selbst in durchaus befriedigender Weise fassen zu können, wird es unerlässlich sein, zunächst von der Frage auszugehn, wie weit Plato einerseits bei jeder seiner fünf Hauptklassen eine Selbstthätigkeit des

Digitized by Google

Lesers — in dem vorhin näher characterisirten Sinne — gefordert, und wie viel er andrerseits gethan zu haben scheint, um diese nicht nur überhaupt hervorzurufen, sondern damit zugleich auch schon in eine ganz bestimmte Richtung hinzuweisen und zu leiten.

Durchlaufen wir nun aber unter diesen Gesichtspunkten jene fünf Klassen platonischer Schriften jetzt noch einmal, so wird es zunächst schon gleich von der Apologie einleuchtend sein, in welcher Weise sie sich zu jenen stellt. Sie zeigt, wie wir gesehn haben, die dialogische Kunst des Plato nur erst in dem engsten Umfange ihrer Anwendung, und in Folge dessen nur auch erst auf dem niedrigsten Grade ihrer Ausbildung. Dramatisch ist sie unbedingt zu nennen, sofern in ihr unmittelbar nicht sowol Plato als Socrates redet[1]) — aber dialogisch ist sie doch nur in einigen für das Ganze verhältnissmässig nur sehr zurücktretenden Seiten. Ist daher unser vorhin aufgestellter Kanon richtig, so muss es ihr auch unter allen platonischen Schriften am wenigsten auf eine, über das blosse Maass einer unbefangenen Reception hinausgehende Selbstthätigkeit auf Seiten des Lesers ankommen. Und dem entspricht denn nun auch auf das Allergenaueste der Eindruck, den diese wirklich auf uns macht[2]). Die platonische Apologie — wenn wir

---

1) Allerdings auch noch in jenem tiefern Sinne, den wir früher bezeichnet haben, kann die Apologie als ein Drama gelten, wie sich dies namentlich in den characteristischen Eigenthümlichkeiten der drei Stadien der Verhandlung herausstellt. Indessen diese dramatische Entwicklung lag doch zu unabweisbar in dem historischen Vorgange selbst gegeben, um für unser Urtheil über die Erfindung und überhaupt über die literarische Kunst des Plato irgend einen Ausschlag geben zu können

2) Ueber Wesen und Werth der platonischen Apologie theilen wir in allen Hauptpunkten die Schleiermachersche Ansicht, deren Richtigkeit namentlich auch Stallbaum (i. s. prolegom. ed. 4. 1858), Zeller (Gr. Phil. II. ed. 2. p. 133. 1.) und Ueberweg (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitf. d. pl. Schriften p. 149. 237 seq.) anerkannt haben, während allerdings die Mehrzahl der neueren Gelehrten auch in dieser Hinsicht ihre eigenen, und zum grössten Theile sehr unrichtigen Wege geht. Schleiermacher nennt die Apologie „eine wegen des einwohnenden Geistes und des dargestellten Bildes ruhiger sittlicher Grösse und Schönheit zu allen Zeiten geliebte und bewunderte Schrift, die sich an ihrem besonderen Zwecke begnüge, keine

Digitized by Google

sie lediglich selbst befragen, scheint Nichts Anderes sein zu wollen, als die in allem Wesentlichen treue Aufzeichnung eines historischen Ereignisses. Ob sie dies wirklich sei, darüber haben wir hier noch gar nicht zu entscheiden. Aber dass sie selbst sich dafür gebe, das allerdings behaupten wir. Zwar behaupten wir das auch nicht in dem Sinne, als ob die Apologie sich selbst für eine buchstäblich treue Aufzeichnung ausgebe. Zu dieser Annahme liegen in ihr selbst nicht die geringsten Indicien vor, an und für sich ist dieselbe aber keineswegs so nahe liegend, um auch ohne solche besondere Indicien für wahr gehalten werden zu müssen. Die Apologie besitzt gewiss so viel historische Treue, als man Dies nur von einem Schriftsteller erwarten kann, der ein so origineller Geist und zugleich ein so pietätsvoller Schüler des Socrates war, wie Plato. Damit ist jede wesentliche Abweichung von dem geschichtlichen Vorgange ausgeschlossen, nicht aber deswegen auch eine bis in's Kleinste und Einzelnste hineinreichende Treue als unerlässlich gesetzt. Nach dem Eindrucke, welchen die Apologie, ganz allein und für sich betrachtet, macht, ist sie als das geistvoll aufgefasste Porträt anzusehen, welches ein grosser Künstler von einem edlen Mann aus einem der entscheidensten Momente seines Lebens entworfen hat und welches sich demgemäss gleich weit entfernt hält, wie von einer unhistorischen Idealisirung einerseits, so von einer bloss äusserlichen Abzeichnung der Wirklichkeit andrerseits. Am allerwenigsten aber soll durch diese Behauptung ihres historischen Characters der Apologie an ihrem litterarischen Werthe irgend etwas geschmälert werden. Wir denken vielmehr von diesem sehr hoch: und stimmen daher auch ganz in das begei-

---

wissenschaftlichen Ansprüche mache" (I. 2. ed. 3. p. 125.) und die „von der wirklichen Vertheidigung des Socrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung sei, als bei dem geübten Gedächtniss des Platon und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur möglich war" (p. 128). Während ich mir dies Urtheil in allen seinen Stücken aneigne, kann ich nicht ganz das Gleiche in Betreff der einzelnen Gründe thun, aus denen Schleiermacher sich den Mangel des Dialogischen in der Apologie zu erklären sucht. Noch weniger bin ich dazu natürlich im Stande gegenüber Demjenigen, was z. B. C. F. Hermann (Gesch. u. System d. pl. Ph. p. 631. not. 374.) in dieser Hinsicht bemerkt.

Digitized by Google

sterte Lob ein, das wie die Mehrzahl competenter Richter[1]) aus allen Zeiten so auch noch neuerdings Schleiermacher wieder ihr gegeben hat. Sie ist unschätzbar, sofern sie sich als historisches Document ansehn lässt, ebenso unschätzbar ist sie aber auch als Document von Plato's schriftstellerischer Kunst! Man musste doch immer ein Plato sein[2]), um den Socrates, und sein Benehmen doch auch nur so schildern zu können, wie es in der Apologie geschieht — mit solcher entsagenden und begeisterten Hingabe von Seiten des Aufzeichners, innerhalb des Aufgezeichneten aber so sehr mit allen Spuren der inneren Wahrheit und Schönheit! Steht nun aber hiernach, wenigstens in allem Wesentlichen, der historische Character der Apologie fest: so begreift man dann auch leicht weiter die vorhin an ihr hervorgehobene Abwesenheit von tiefer liegenden dialogischen Beziehungen. Was bedurfte es solcher, da die Apologie besser für sich selbst redet, als es irgend ein Anderer über sie vermocht hätte! Hätte ein sie einfassender Dialog doch auch kaum über irgend etwas Anderes in passender Weise sich auszulassen vermocht, als entweder über den Process selbst, oder über das Verhältniss des hier über ihn gegebenen Berichtes zur historischen Wirklichkeit; oder endlich auch in kritischer Weise über die Bedeutung der ganzen Angelegenheit. Diese Kritik hoffte Plato nun aber doch, und zwar Dies gewiss mit Recht,

---

1) Unter deren Zahl rechne ich freilich einen Ast ebensowenig als den Cassius Severus mit ihren blinden Urtheilen über die platonische Apologie. Auch eines neuern Paradoxologen geschweige ich, der, um den Socrates zum Revolutionär machen zu können, unter Anderm auch den Plato zu einem schlauen und trügerischen Vertheidiger gemacht hat!

2) Wir können uns nicht enthalten, hier ein Wort des alten Wandsbecker herzusetzen, indem Dieser, wie so oft, den Nagel auf den Kopf trifft, und das, vollständig erwogen, manchen der neuen Gelehrten von ihren unrichtigen Auffassungen in Betreff der platonischen Apologie hätte zurückhalten können. Claudius sagt unter der Aufschrift: „Der Maler, der den Socrates gemalt hatte,

Sonst treff' ich Alle. Sagt mir an,
Warum nicht auch den Einen?
Antwort.
Sei erst, wie er, ein grosser Mann;
Sonst male nur die Kleinen."

Digitized by Google

noch wirksamer vom Leser selbst vollzogen zu sehn, wenn er sie ihm allein überliess, als wenn er ihm darin irgendwie voranginge. Jene anderweitigen Andeutungen aber waren bei dem besondern Inhalte der Apologie so gut wie ganz überflüssig und zwar die letztere von den beiden genannten noch ganz besonders, da ja auch schon in der Apologie selbst die Anwesenheit des Plato während der Verantwortung des Socrates als thatsächlich vorausgesetzt und erwähnt wird. Eine solche Schrift wie die Apologie fordert von ihrem Leser schlechterdings nichts anders als unbefangene Reception und gerechte Abschätzung, keineswegs aber ist die Letztere in Betreff ihrer noch erst an eine ergänzende Selbstthätigkeit von Seiten des Lesers gebunden. Darum entbehrt die Apologie denn auch in allem Wesentlichen der dialogischen Behandlung.

Wesentlich anders steht es in dieser Beziehung aber schon um den Menexenos [1]). Derselbe ist ein Dialog, wennschon das Dialogische in ihm auch nur erst eine untergeordnete, eine noch ganz und gar dienende Bedeutung hat. Der Dialog ist da aber nur als die Einfassung des Ganzen, und enthält in Folge dessen denn auch nur einige Angaben über die angebliche Herkunft und den vermeintlichen Werth der in ihn eingelegten Rede, sowie über den Anlass ihrer dermaligen Recitation durch den Socrates. Und dem entspricht denn nun auch ganz der Grad, in welchem Plato bei ihm die Selbstthätigkeit des Lesers wie gefordert, so auch unterstützt und geleitet hat. Dies beides fehlt beim Menexenus eben so wenig ganz, als es bei ihm in hohem Grade der Fall ist. Es ist für den aufmerksamen Leser sehr leicht, auf den Gedanken zu kommen, dass Plato mit ihm noch etwas anders wolle, als Alles, was in dem Dialoge selbst und unmittelbar gesagt wird. Auf diesen Gedanken

---

1) Ueberweg l. l. p. 248 bemerkt: „Man könnte eine Stufenreihe entwerfen, worin von den platonischen Schriften die einen auf die äusserste Seite der Freiheit in der Composition zu stehen kämen, andere in die Mitte, wieder andere auf die Seite der vorwiegenden historischen Treue und nach dieser Seite hin möchte dann die Apologie ein Aeusserstes bezeichnen.“ Wir möchten hinzusetzen, dass der entgegengesetzte Pol dann ohne Frage durch den Menexenus bezeichnet werden müsste.

Digitized by Google

muss ihn zunächst[1]) schon der eigenthümliche Umstand führen, dass die hier in Frage stehende Rede sich ganz und gar nicht für eine bereits wirklich gehaltene, sondern nur für eine fremde Schularbeit giebt, die, wie sie sehr gelegentlich entstanden ist, so auch aller Wahrscheinlichkeit nach in aller Zukunft gar keine wirkliche practische Verwerthung finden wird. Denn legt dieser Umstand doch nicht ganz ohne Weiteres schon die Frage nahe, wozu denn überhaupt noch die Mittheilung einer solchen Rede geschieht, zumal da ja, wie bemerkt, nicht sowol sie um des Dialoges, als vielmehr der Dialog um ihretwillen dasteht. Nicht minder legt diesen Gedanken dann aber auch zweitens jener berüchtigte Anachronismus nahe, der einerseits ein so colossaler und zumal für die damaligen Leser in die Augen springender, und anderseits doch auch ein so tief in der ganzen Anlage der Schrift gewurzelter ist, dass man nicht nur nicht an seiner Absichtlichkeit zweifeln kann, so lange man an der Aechtheit derselben festhält, sondern vielleicht so gar selbst für diese eine Instanz aus dem blossen Vorhandensein dieses Anachronismus entnehmen darf. Und endlich auch durch die das Ganze zugleich in feinster und ausgelassenster Weise durchziehende Ironie muss auch die Frage sich aufdrängen, wohinaus überhaupt mit einer so beschaffenen Schrift ihr Urheber gewollt habe. Zur Beantwortung dieser Frage enthalten aber eben dieselben drei Umstände, die sie anregen, zugleich schon die beste Unterstützung. Vor Allem gehe man nur jener zuletzt hervorgehobenen Ironie nach, wie dieselbe sich nicht nur in einzelnen Aeusserungen des Socrates, sondern ebenso auch in dessen ganzem Benehmen gegenüber dem Menexenus, sowie überhaupt in der Zeichnung des Letzteren[2]) sich zeigt, man gehe dieser Ironie nach

1) Das Nähere über alle diese hier am Menexenus in Anspruch genommene Seiten, sowie auch die Gründe, weswegen ich diesen Dialog für ächt halte, müssen späteren Erörterungen vorbehalten bleiben.

2) Mit Ironie tritt Socrates dem Menexenus von Anfang bis zu Ende gegenüber und Ironie liegt auch schon der ganzen Characterzeichnung als solcher zu Grunde. Denn offenbar erscheint Menexenus als ein gutartiger aber etwas beschränkter, höflicher aber auch kritikloser und voreiliger Jüngling. Mit den Wissenschaften glaubt er fertig geworden zu sein, dagegen

Digitized by Google

und halte dem gemäss bei Vielem, was der Menexenus bringt, wie namentlich bei dem der Rede gespendeten Lobe u. a. das genaue Gegentheil für die wahre und eigentliche Meinung des Plato und man wird dann auch nicht lange mehr über die Absicht, die er mit der ganzen Schrift verfolgt im Unklaren bleiben. Dass diese in eine polemische Kritik rhetorischer Bestrebungen zu verlegen sei, wird dann schon mehr als wahrscheinlich werden. Freilich die näheren Beziehungen dieser Kritik sind damit nicht auch sofort schon gegeben; wie denn auch gleichfalls eine ganz objective Grenzlinie zur Unterscheidung des Ironischgemeinten vom Ernsten dabei noch fehlt. Indessen wie eine solche bei jeder Ironie fehlt, so lange Diese sich nicht selbst um die Hälfte ihrer Wirkung bringen will: so liegt doch auch für die nähere Bestimmung jener anderen Beziehungen zum mindesten für denjenigen Leser eine ausreichende Anweisung vor, der den Menexenus mit andern Schriften des Plato vergleicht. Denn in diesem scheint mir zu Nichts Anderm der Menexenus eine so nahe Verwandtschaft zu besitzen, als wie zu jener ersten Rede des Phaedrus, und da es nun von dieser nicht zweifelhaft ist, dass Lysias in ihr persiflirt und parodirt wird, so liegt die Vermuthung äusserst nahe, dass entweder dieselbe oder doch eine analoge Polemik die eigentliche Grundabsicht auch des Menexenus sei. Für die unterrichteten Zeitgenossen des Plato aber waren alle diese Beziehungen wohl ganz unmittelbar verständlich. Und für sie konnte daher auch noch weniger als für uns ein Zweifel darüber entstehn, dass die eigentliche Pointe des Menexenus ebensowenig in der Kritik dieser einzelnen Rede an und für sich als in der blossen Mittheilung der in ihr entwickelten Gedanken oder wohl gar irgendwie in dem die Rede umschliessenden Dialoge zu erblicken sei. Indessen doch auch

---

zu den Staatsgeschäften sich bereits drängen zu dürfen, und vollends auf Reden ist er ganz versessen. Die angebliche Rede der Aspasia scheint ihm ein Kleinod zu sein, und er glaubt nichtsdestoweniger doch dem Socrates, was Dieser über ihre Entstehung Lächerliches beibringt. Ironischer Humor verräth sich ebenso aber auch in so vielen andern Zügen, wie in der Art, in welcher Socrates die Rede fast unter Schlägen gelernt haben will, in seiner Versicherung unbedingter Abhängigkeit vom Menexenus, in dem Verbot des Wiedererzählens, in dem Hinweis auf einen ganzen Vorrath ähnlicher Reden u. A.

Digitized by Google

schon für uns liegt die Einsicht sehr nahe, dass wie der Dialog nur der Rede dient, so wiederum diese nur als ein exemplarisches Object seiner rhetorischen Kritik von Plato behandelt worden ist. In seiner Weise legt also auch der Menexenus Zeugniss davon ab, dass im gleichen Maasse, in welchem die dialogische Form bei Plato an Bedeutung gewinnt, zugleich auch ein Anspruch auf und eine Zurechtweisung für die Selbstthätigkeit des Lesers wahrgenommen wird.

In ungleich evidenterer Weise scheint mir nun aber alles Dies doch noch durch eine Vergleichung der dritten und vierten Klasse sowol untereinander als auch Beider mit der fünften herauszutreten. Auf diesen drei Stufen sehen wir den Umfang der dialogischen Kunst zu nehmen, und ihre Vollkommenheit reifen. In gleichem Grade sehen wir dann aber auch den Anspruch auf Selbstthätigkeit des Lesers wachsen. In immer höherem Grade fordert Plato eine solche, und immer mehr überlässt er es ihr, sich auch auf flüchtige und vereinzelte Winke hin in Betreff seiner eigentlichen Absicht zurechtzufinden. In der Apologie kommt dem Mimischen offenbar eine ziemlich selbstständige Bedeutung zu, sofern es sich in ihr ja überhaupt nur um eine Characterschilderung, und zwar näher um eine der betreffenden Person selbst anheimgegebene Characterschilderung, um eine Selbstcharacteristik des Socrates handelt. Und ähnlich fällt auch im Menexenus noch ein nicht unerhebliches Gewicht auf die ironische Characterschilderung des Menexenus, sofern eben auch durch diese unmittelbar schon der eigentliche Hauptzweck des Ganzen, — Bekämpfung und Verspottung falscher Richtungen in der Rhetorik — am Menexenus selbst mitbetrieben wird. Dagegen das Dramatische besitzt offenbar — weder in der Apologie noch im Menexenus — irgendwelche nennenswerthe Bedeutung. Hiervon das grade umgekehrte Verhältniss befestigt sich nun aber mehr und mehr in jenen drei aufeinanderfolgenden Klassen. Die Bedeutung des Dramatischen wächst mehr und mehr; die des Mimischen verliert mehr und mehr an Selbstständigkeit. Freilich Jenes zeigt sich immer nur in der durch seinen philosophischen Inhalt gegebenen eigenthümlichen Bestimmtheit — und dafür ein zweckentsprechen des Mittel zu sein, hört auch Dieses, das Mimi-

Digitized by Google

sche nimmermehr ganz auf. Aber eben auch nur als solches wird das Mimische mehr und mehr behandelt, und ebenso — innerhalb seiner philosophischen Singularität — entwickelt sich das Dramatische mehr und mehr. Dazu verschwinden allmälig immer mehr jene Notizen über die Herkunft und Ueberlieferung des mitgetheilten Gespräches, über sein Verhältniss zur historischen Wirklichkeit, oder selbst, wenn sie nicht verschwinden, nehmen sie doch immer mehr die Bedeutung an, dass sie die Beziehungen zu dieser lockern, statt sie, wie man erwarten könnte, zu sichern und zu befestigen. Auch in der Verwendung der Ironie und der Anachronismen stellen sich allmälig solche Verschiedenheiten heraus, die mir — gleich allem andern Bisher erwähnten — ihren gemeinsamen Grund nur in der immer wachsenden Tendenz des Plato zu haben scheinen, die Selbstthätigkeit des Lesers wie überhaupt hervorzurufen, so insonderheit auch auf den rein philosophischen Kern seiner Schriften zu concentriren. Man vergleiche zu diesem Ende doch nur z. B. die der dritten Klasse angehörige Republik mit dem Theaetet als Vertreter der vierten und Phaedrus als dem der fünften Klasse, und man wird sich leicht davon überzeugen können, dass Jene uns viel unmittelbarer und vollständiger als Diese den eigentlichen Sinn und die Absicht des Ganzen sagt, sowie dass unter diesen wieder Beides noch mehr beim Theaetet, als beim Phaedrus der Fall ist. Der Phaedrus, wenn anders man seinen ganzen eigenthümlichen Sinn begreifen will, erfordert die allerangespannteste Reflexion und Combination von Seiten des Lesers, zu deren Anregung und Beförderung Plato zwar das Unerlässlichste, doch aber auch eben nicht mehr als Das gethan hat. Dies Unerlässlichste, was er gethan hat, besteht darin, dass er die rein sachlichen Andeutungen so gegeben hat, dass durch ihre strenge Verfolgung dem Leser überhaupt die Möglichkeit gegeben ist, wie den Sinn des Ganzen, so auch die Bedeutung der einzelnen Theile zu erfassen. Mit leichter Mühe gelangt er indessen doch auch so noch immer nicht dazu; er vermisst im Phaedrus jene frappanten Fingerzeige, wie sie doch z. B. schon der Theaetet in ungleich höherem Maasse bringt. Denn freilich auch beim Theaetet wird das eigentliche Wort des Räthsels ja innerhalb des ganzen

Digitized by Google

Dialoge nicht gradezu und unmittelbar ausgesprochen, aber die Ueberzeugung, dass überhaupt ein solches vorhanden sei, sowie die Möglichkeit, dasselbe nun auch wirklich zu finden, wird hier dem Leser doch noch ungleich näher gelegt, als da, und wäre es auch nur durch die scheinbare Resultatlosigkeit des Ganzen, die kein mit dem Plato einigermassen Vertrauter, so wie sie sich giebt, für baaren Ernst nehmen wird, während allerdings selbst ein Solcher beim Phaedrus sich zunächst dupiren lassen kann durch die scheinbar völlig dogmatische Haltung des Schlusses. Endlich aber noch geringer als hier ist bei der Republik die Zumuthung, die an des Lesers Selbstthätigkeit in der vorhin bezeichneten Weise gestellt wird. Auch damit ist freilich noch keineswegs aller Streit der Meinungen in Betreff der Republik beseitigt: aber ungleich einfacher als bei den beiden andern Werken, ist es bei ihr doch zu bestimmen, was Plato habe sagen wollen.

Und jedenfalls Ein Umstand unterscheidet die letzte Klasse doch in sehr auffallender Weise von den beiden andern: von den diesen angehörigen Schriften steht jede Einzelne entweder ungleich selbstständiger da als die Exemplare der letzten Klasse, und kann demgemäss auch schon losgerissen von allen übrigen ziemlich vollständig verstanden werden, oder sie documentirt doch jedenfalls ihre relative Zusammengehörigkeit zu andern in einer so handgreiflichen und unübersehbaren Weise wie dies z. B. bei der Republik in Beziehung auf den Timaeus und Kritias, und beim Theaetet in Beziehung auf den Sophist und Politikos — in beiden Fällen aber auch noch ausserdem in Beziehung auf ein nicht vorhandenes Glied — der Fall ist. Ganz anders steht es in dieser Rücksicht nun aber doch mit der fünften Klasse. Ihre Glieder bedürfen, verglichen mit den Schriften der übrigen Klassen, nicht weniger, sondern eher noch mehr der vergleichenden Zusammenhaltung mit Diesen, weil sie dadurch allein ihren vollen Sinn zu offenbaren, und über denselben den Leser gewiss zu machen im Stande sind. Und doch zeigen sie sich grade mehr als die andern in scheinbarer Selbstständigkeit und Beziehungslosigkeit zu Andern. Hier also rechnet Plato offenbar in einem sehr wesentlichen Stücke auf die ganze und selbstständige Theilnahme des Lesers.

Digitized by Google

Wir haben soeben den Versuch gemacht, die verschiedenen Modificationen, die sich an der dialogischen Form der platonischen Schriften wahrnehmen lassen, aus ihrer verschiedenen Beziehung zur Selbstthätigkeit des Lesers zu begründen, d. h. aus dem verschiedenen Grade, in welchem sie diese in Anspruch nehmen, sowie aus der verschiedenen Art und Weise, in welcher sie dieselbe unterstützen. Es entsteht jetzt weiter die Frage, ob diese dialogischen Verschiedenheiten in irgend welchem Verhältnisse zu solchen Modificationen stehn, die den philosophischen Inhalt betreffen, ja ob überhaupt derartige beim Plato anzuerkennen seien oder nicht. Beide Fragen glauben wir nun aber doch mit gleicher Entschiedenheit verneinen zu dürfen. So wenig es uns hat gelingen wollen, einen tieferliegenden Zusammenhang zwischen inhaltlichen Verschiedenheiten einerseits und den von uns beleuchteten Verschiedenheiten des Dialogs andrerseits zu entdecken: so wenig können wir auch überhaupt an dem Gesammtinhalte der platonischen Schriften eigentliche und mit Recht so zu nennende Modificationen erblicken, wenn anders man unter diesem Ausdrucke noch irgend etwas Anderes begreift, als wie die Verschiedenheit jener früher von uns näher specificirten einzelnen Fragen einerseits und andrerseits solche Veränderungen in der Behandlung derselben, wie sie durch die Verschiedenheit der einzelnen handelnden Personen, des Orts, der Zeit und des Zwecks ihrer Handlung, sowie endlich auch durch die verschiedenen Altersstufen auf, und durch die wechselnden Lebensumgebungen, unter welchen Plato eine so grosse Anzahl von Schriften verfasst haben muss, unausbleiblich und ganz von selbst herbeigeführt werden mussten. Verschiedene Fragen bilden den Vorwurf der einzelnen platonischen Schriften; nicht nur untereinander weichen die in ihnen auftretenden Personen vielfältig ab, sondern auch Dieselben reden über dieselben Gegenstände je nach der verschiedenen Veranlassung mit einer, zum Theil bis zur Inconsequenz und zum Widerspruch gesteigerten Nuancirung ihrer Aeusserungen. Sogar auch Plato selbst in seiner von uns erst hinter dem Ganzen vorauszusetzenden und zwischen den Zeilen herauszulesenden Meinung entbehrt einer solchen Nuancirung insofern keineswegs, als diese schlechterdings nothwendig ist — wie bei allen Sterb-

Digitized by Google

lichen überhaupt — bei einem Denker, der ebensowenig von Anfang an fertig als zu allen Zeiten unveränderlich war, der seine Schriften ebensowenig bloss abspielte nach einem ein für alle Male entworfenen Programme, als wie er in der Ausarbeitung derselben mit pedantischer Aengstlichkeit über eine auch in allen nebengeordneten Seiten zu beobachtende Uebereinstimmung mit sich selbst wachte. Aber darüber hinaus können wir doch Keinem von Denen folgen, die, sei's in alter, sei's in neuer Zeit, sachliche Verschiedenheiten wesentlicher Art nachweisen zu können geglaubt haben. Alles, was von der Art in den platonischen Schriften von unabläugbarer Beschaffenheit ist, ist unseres Erachtens weder quantitativ noch qualitativ bedeutender, als Aehnliches, was ich mich anheischig mache, ausnahmslos an jedem beliebigen Schriftsteller nachzuweisen, der nur überhaupt über so schwierige Gegenstände und in so grossem Umfange wie Plato geschrieben hat. Man halte mir nicht die späteren Entwickelungen der platonischen Ideen- und Zahlenlehre als eine widersprechende Instanz entgegen. Soweit diese in den platonischen Dialogen selbst Spuren von sich zurückgelassen haben, soweit können wir sie ohne besondere Mühe mit dem übrigen Ganzen der platonischen Gedanken zu einer gewissen Einheit zusammenreimen. So weit wir sie aber überhaupt nur erst aus den Berichten Anderer, wie namentlich des Aristoteles kennen, gehören sie noch ganz und gar nicht unter die Betrachtung unseres ersten Buches. Noch weniger aber finden wir uns zu irgendwelcher Einschränkung des soeben Behaupteten durch jenes ganze Heer von Meinungs-Modificationen und Nuancen veranlasst, welche die neueren Gelehrten, wie namentlich C. F. Hermann, Steinhart, Susemihl und Michelis aus Plato's Schriften belegen zu können geglaubt haben. Die Aufrechterhaltung unserer Ansicht im Gegensatz zu der von Diesen gegebenen Ausführung wird vielmehr ein uns fortwährend beschäftigender Gesichtspunkt innerhalb des ganzen weiteren Verlaufs unserer Untersuchungen sein. Aber eben deswegen genügt es auch an dieser Stelle unsere Ansicht vorläufig nur ausgesprochen zu haben; es genügt, dass wir uns hier einfach zu jener Grundvoraussetzung der Schleiermacher'schen Thesis bekennen — welche übrigens auch in allem

Digitized by Google

Wesentlichen von einigen nicht minder erheblichen Autoritäten, als die genannten sind, getheilt wird, und wir finden uns damit nicht nur aller weiteren Erörterungen über die angeblicherweise den Inhalt der platonischen Schriften betreffenden Modificationen überhoben, sondern erblicken eben dadurch auch die entscheidendsten Gesichtspunkte in Betreff der Anordnung schon fixirt, welche wir zu befolgen haben, wenn wir uns jetzt dazu anschicken, jenen Inhalt nach jenen drei früher von uns bezeichneten Gesichtspunkten zu reproduciren.

Nach allem bisher Entwickelten wird kein einigermassen aufmerksamer Leser sich jetzt noch überrascht finden können, weder davon, dass unsre nächste Entwicklung sich im genauesten Anschluss an die einzelnen Dialoge selbst halten, noch auch davon, dass dieser Entwicklung selbst wieder im Grossen und Ganzen die Schleiermachersche Anordnung zu Grunde gelegt werden wird. In diesem Verfahren bestärkt uns übrigens in beiden Beziehungen auch noch eine ganz besondere Wahrnehmung. In ersterer Beziehung nämlich können wir uns der Ueberlegung nicht entziehn, dass, welche Anordnung man auch sonst für seine Darstellung platonischer Gedanken als die zweckmässigste erachten mag[1]), jedenfalls für die eigenthümlichen Gesichtspunkte unserer Arbeit keine andere Darstellungsart so sehr indicirt zu sein scheint, als der sorgsamste Anschluss an die einzelnen Dialoge. Denn dass fast nur als solche, ungleich seltener aber in ihrem Zusammenschluss zu einem grössern Ganzen, die platonischen Schriften in der ganzen Zeit bis auf Schleiermacher, zum Theil aber selbst auch noch in der nachfolgenden Zeit gewirkt haben: das ist eine der notorischsten Thatsachen, von denen unsere später zu gebende Geschichte des Platonismus Zeugniss ablegen wird. Da nun aber dieses Verhältniss Plato's zur späteren Zeit unser Hauptgesichtspunkt ist: so werden wir auch innerhalb dieses ersten Buches schon unsre Betrachtung so anzuordnen haben, wie sie den hieraus sich ergebenden Rücksichten am angemessensten zu sein scheint. Je grösser nun aber hiernach schon das Verdienst Schleiermacher's erscheinen muss: um so mehr wird man sich

1) Vergl. in dieser Hinsicht Zeller's Bemerkungen p. 364 seq.

Digitized by Google

dann geneigt fühlen, demselben auch in Hinsicht seiner Anordnung — wenigstens in deren Grundzügen — nachzufolgen, zumal wenn man beachtet, wie unverwischbar in der That diese von Schleiermacher behaupteten Grundzüge aus der Mehrzahl der davon abweichenden Auffassungen nichts destoweniger hervorblicken. Zwei oder drei in dem Wesentlichsten gar nicht allzu verschieden characterisirte Hauptgruppen[1]) haben die Meisten auch unter den übrigens nicht mit Schleiermacher zusammenstimmenden Anordnern unter den platonischen Schriften annehmen zu dürfen geglaubt, und wenn daher auch wir ein Aehnliches thun, so wird, wenigstens in dieser Allgemeinheit angesehn, unser Verfahren kaum noch der weiteren Rechtfertigung bedürfen. Dabei dürfen wir es indessen nicht unterlassen, einen Punkt noch besonders hervorzuheben, der zugleich Eine unserer wesentlichsten Differenzen von Schleiermacher bezeichnet. Schleiermacher nämlich hat, verführt durch die von ihm zuerst gemachte Entdeckung der Zusammengehörigkeit der platonischen Schriften, einen ziemlich starken Accent darauf gelegt, dass diese der Hauptsache nach sich auch in Einer einzigen graden Linie darstelle. Dieser Behauptung steht nun aber zunächst schon der fast unbedingte Mangel an eigenen darauf bezüglichen Andeutungen des Plato entgegen, die Dieser gewiss nicht in solcher Weise hätte fehlen lassen, wenn ihm wirklich auf die Einhaltung jener Einen und einheitlichen Linie etwas angekommen wäre. Mit dieser Behauptung lassen sich auch sonst mehrere andere naheliegende Erwägungen nicht wohl zusammen reimen, vor allem aber hat sie ihr Bedenkliches in den auch schon bei Schleiermacher als Consequenz aus ihr sich ergebenden ungerechten Unächtserklärungen gezeigt, zu denen heutzutage sich kaum noch Ein Besonnener in ihrem ganzen Umfange zu bekennen wagen möchte. Ja man kann diese Behauptung bei Schleiermacher nicht bloss als eine Uebertreibung, sondern in gewisser Weise auch als einen Abfall von seiner eigenen Grundvoraussetzung ansehn. Denn grade je stärker man betont, dass keine tiefergreifenden Differenzen des Inhalts innerhalb der

1) Auch hierüber muss ich mir an diesem Orte die näheren Auseinandersetzungen versagen.

Digitized by Google

platonischen Schriften anzuerkennen seien, desto geneigter wird man werden, die Reihefolge ihrer Betrachtung bis auf einen gewissen Grad als eine gleichgültige anzusehn, und sich ihre Zusammengehörigkeit nicht sowol unter dem Bilde Einer Linie vorzustellen, als vielmehr unter dem Eines Kreises, in dessen Peripherie jeder Punkt den Ausgangspunkt abgeben kann, von dem man nicht nur zu einem andern Punkte der Peripherie überzugehn, sondern auch mittelst des eigenthümlichen Radius zum gemeinsamen Centrum zurückzugehn vermag. Sehr mit Recht haben daher auch Brandis u. A., die in Ganzem Schleiermacher nachfolgen, in diesem Punkte ihn den Gegnern gegenüber im Stich gelassen. Und so möchten denn auch wir die von uns zu Grunde gelegte Anordnung vor der Hand noch für gar nichts Anders, als für eine zufällig entstandene und willkührlich gewählte angesehen wissen. Um so besser, wenn wir sie später noch für etwas mehr als Das erkennen werden. So wenig sie die Abfassungszeit der platonischen Schriften repräsentiren will, so wenig giebt sie sich auch für die einzige aus, in welcher ohne Beeinträchtigung ihres vollen Verständnisses die platonischen Schriften gelesen werden dürften. Genug, wenn man dafür auch uns nur zugesteht, dass sie ebenso auch in der von uns eingehaltenen Art betrachtet werden können!

Wir stehen am Ende unserer allgemeinen Characteristik der platonischen Schriften. Es sei gestattet, jetzt noch einen Blick auf den Ausgangspunkt derselben zurückzuwerfen.

Wir nahmen diesen in dem ungünstigen Eindruck, von welchem wir behaupteten, dass eine erste Bekanntschaft mit den platonischen Schriften denselben in der Mehrzahl ihrer Leser hervorzurufen pflegte. Wir haben uns sodann bemüht, die litterarische Form dieser Schriften zu beleuchten wie sie bedingt ist, zum Theil schon durch den in sie niedergelegten philosophischen Inhalt überhaupt, in ungleich höherem Masse aber noch durch die Absicht des Plato, einen solchen Inhalt nicht sowol in diesen nach der gewöhnlichen Weise nur niederzulegen, als vielmehr durch dieselben dem Leser auf innerlichste und gründlichste Weise zuzueignen. Und wir glauben dadurch in den Stand gesetzt zu sein, nicht nur die Möglichkeit und Entstehung jenes vorhin berührten ungünstigen Eindrucks einerseits, sondern

Digitized by Google

nicht minder auch das sehr beschränkte Recht dieses Eindrucks andererseits zu begreifen. Für Beides werden wir später die Geschichte des Platonismus ein fast durch alle ihre einzelnen Epochen in gleicher Stärke fortlaufendes Zeugniss ablegen sehn. Für das Erste in jener Legion von Missverständnissen, die zu allen Zeiten das gründlichere Verständniss seiner Wissenschaft beeinträchtigt haben, für das Zweite in der vielleicht noch grösseren Anzahl besonnener und unbesonnener Lobeserhebungen, die ihm zu Theil geworden sind. Beides werden wir vollständig aber auch schon aus dem bisher Entwickelten zu begreifen im Stande sein. Können wir dessen kurzen Sinn doch ganz einfach dahin zusammenfassen: Die von Plato zum Ausdruck seiner Wissenschaft gewählte Schriftform muss unter allen Arten derselben als die zugleich wirksamste und schwierigste bezeichnet werden. Ueberall ist Plato's Ausdrucks- und Mittheilungsart diejenige gewesen, die schon sein grosser Vorgänger, der weinende Philosoph von Ephesus sich selbst sowol wie dem delphischen Gotte mit den bemerkenswerthen Worten nachgesagt zu haben scheint: *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.* Denn das und nichts Anderes ist doch auch nur das Eigenthümlichste an aller dramatischen Schrift. Ueberall ferner ist es die schriftstellerische Maxime des Plato gewesen, neunundneunzig oberflächliche Leser aufzuopfern, um sich statt dessen in dem Hundertsten einen Solchen zu erziehen, der es nach seinem vollen Sinn und Herzen wäre, und der insonderheit nicht sowol als ein empfangender Schüler seinen Schriften gegenüber, als vielmehr als ein beitragender Gehülfe ihnen zur Seite träte. Daher zugleich diese Vieldeutigkeit und dieser anregende Reiz in allen platonischen Schriften. Ueberall endlich stellt Plato an seine Leser die allergrössten Anforderungen — überall aber hat er auch mehr für das Verständniss seines tiefer eindringenden Lesers gethan, als irgend ein anderer Schriftsteller. Er fordert Leser, die „schwimmen" können: Solchen bietet er dazu aber auch wirklich die umfassendste Gelegenheit. Er rechnet auf Leser, die Geschmack genug besässen, um seine Poesie richtig zu würdigen, und weder zu ernst, noch zu leicht zu nehmen, philosophischen Verstand genug, um seine Gedanken scharf zu fassen, und Witz genug, um seine Ironie zu merken und zu

Digitized by Google

deuten, selbst da, wo er nicht ausdrücklich dabei bemerkt, dass er jetzt ironisch sein wolle. Mit einem Worte: Plato rechnete auf ein Ideal von Leser, wie seine Rechnungen und Gedanken sich uns durchgehends als auf das Ideal eingerichtet erweisen werden. Aber in dieser Beziehung durfte er Das doch auch wenigstens mit einigem Grunde thun: sofern auch er seinerseits seinem Leser ein wahres Ideal von Lecture herzurichten versucht hat: ein geschriebenes Wort nämlich, das aber doch grössere Vortheile noch als die lebendige Rede haben sollte — ein Drama, dessen Kern und Inhalt aber die philosophische Wahrheit ist. Aus diesem Grunde wird daher auch der triviale Leser, der den Plato zu seinen Gesichtspunkten herabzieht, wenn anders er ehrlich ist, immer bekennen müssen, dass ihm der platonische Dialog ein Buch mit sieben Siegeln ist, dessen vielfach bezeugte Berühmtheit er eigentlich nicht zu begreifen vermag. Derjenige aber, der sich von Plato auf sein Niveau heben lässt, und Diesem so weit es möglich und erlaubt ist, congenial zu werden trachtet, Der wird aus der Lecture der platonischen Schriften nicht nur selbst den grössten Genuss ziehen, sondern zugleich auch begreifen, wie ein solcher durch diese Schriften unter den grössten Verschiedenheiten von Zeit und Ort, sowie für die mannichfaltigsten Stufen und Arten der Bildung hat erzielt werden können![1])

---

1) Das im Texte Gesagte wird eins der hauptsächlichsten Themata sein, das unsere Geschichte des Platonismus später durchzuführen hat. Vorläufig sei es gestattet zur Bestätigung auf ein Zeugniss hinzuweisen, das nicht nur in seiner Ueberschwenglichkeit an die schlimmsten Zeiten des Florentiner Enthusiasmus erinnert, das nicht nur überhaupt in seiner Singularität manchem unserer Leser vielleicht neu sein wird, sondern das insonderheit auch dafür selbst ein redendes Zeugniss ablegt, in welchem Grade Plato es den heterogensten Bildungskreisen, selbst solchen anzuthun weiss, die seinen eigenen Voraussetzungen äusserst fern liegen. Was wir im Sinne haben, ist ein Amerikanisches Zeugniss über Plato und findet sich in den diesseits und jenseits des Ocean's vielgelesenen Representative men von R. W. Emerson: p. 22—53. Dort heisst es unter Anderm: „Among books Plato only is entitled to Omars fanatical compliment to the Koran, when he said: Burn the libraries for their value is in this book!! — — Out of Plato come all things that are still written and debated among men of thought. — — Plato is philosophy and philosophy is Plato — at once the glory and the shame

Digitized by Google

Diese Erinnerung mag an das Ende dieses Paragraphen treten, gleichsam als Gegengewicht zu jenem „ungünstigen Eindruck“ von welchem wir im Anfange desselben ausgegangen sind.

§. 2.

Die schriftstellerische Absicht des Plato nach den darauf bezüglichen Andeutungen seiner Schriften [1]).

Wir haben bisher die schriftstellerische Absicht des Plato aus ihrem Erfolge zu errathen versucht. Wir müssen uns jetzt diese Absicht an und für sich vergegenwärtigen. Wir haben als ihren Erfolg in dem Bisherigen die allgemeinste Beschaffenheit der platonischen Schriften ansehen zu dürfen geglaubt. Zur vollen Bestimmung jener Absicht müssen wir uns jetzt auf die einzelnen Andeutungen berufen, die Plato selbst in Betreff Jener seiner verschiedenen Schriften eingestreuet hat. Andeutungen, gelegentlich eingestreuete und nur erst mittelbar auf seine Absicht zu beziehende Andeutungen werden es freilich überhaupt nur sein können, die wir in dieser Beziehung nach dem Voraufgegangenen zu erwarten haben. Denn da Plato selbst, bei der dramatischen Beschaffenheit seiner Schriften, zu keiner Zeit unmittelbar vor uns hintritt: so können alle Weisungen, die er uns darüber geben möchte, nicht anders

---

of mankind! — — Calvinism is in his Phaedo: Christianity is in it. Mahometism draws all its philosophy in its handbooks of morals from him, Mysticism finds in Plato all its texts. — — He stand between truth and every man's mind — —.“ Das Stärkste unter Allem aber ist wohl, wenn der in seiner Paradoxie sich selbst überschlagende Essayist sagt: „This citizen of a town in Greece is no village patriot. An Englishman reads an says: how English! a German how Teutonic! an Italian how Roman and how Greek! As they say that Helen of Argos had that universel beauty, that every body felt related to her, so Plato seems to a reader in New England an American genius! — — I am struck in reading him with the extreme moderness of his style and spirit!“ Risum teneatis amici!

1) Unter den auf den Gegenstand dieses Paragraphen bezüglichen Monographien verdient nur die von C. F. Hermann die Erwähnung: „über Plato's schriftstellerische Motive“ in den Gesammelten Abhandlungen. Göttingen 1849. p. 281. seq.

Digitized by Google

als durch den Mund fremder, d. h. der von ihm uns vorgestellten Personen an uns ergehen. Und selbst so können sie nur in sehr mittelbarer Weise sich finden, da ja, wie gleichfalls vorhin schon bemerkt, Plato's Figuren seinen eigenen Namen nur zwei Mal, und beide Male ohne alle Beziehung auf seine Schriften, in den Mund nehmen. Ja, inwiefern selbst auch nur solche gelegentliche und mittelbare Andeutungen in den platonischen Schriften gefunden werden können, wird noch erst der nähern Erörterung bedürfen. Immer aber ist es doch nothwendig, und selbst nach dem Vorausgeschickten nicht überflüssig, auch in der angegebenen Beziehung die Frage nach der schriftstellerischen Absicht des Plato aufzuwerfen. Sehr möglich wäre es ja auch jetzt noch immer, dass Plato's Absicht und sein Erfolg sich nicht deckten, und und zwar nicht nur in der Weise, dass Dieser Jene nicht ganz erreichte, sondern selbst so, dass ein Verhältniss des Widerspruchs, ein Gegensatz zwischen diesen beiden Seiten stattfände. Freilich wahrscheinlich will uns von Anfang an weder das Eine noch das Andere bedünken — wenigstens wenn wir der hohen Meinung von der schriftstellerischen Bedeutung des Plato treu bleiben wollen, die wir bereits im Vorigen zu rechtfertigen gesucht haben, wenn wir uns erinnern, wie sehr, schon nach der Beschaffenheit der Schriften zu urtheilen, in denselben eine wohlüberlegte und hochgegriffene Absicht von Seiten des Plato nicht nur zu Grunde gelegt, sondern in gewissem Grade auch erreicht zu sein schien —: indessen von vornherein auszuschliessen ist dennoch keins von Beiden, wie denn ja auch wirklich Beides von nahmhaften Gelehrten behauptet worden ist. Und zu einer vollständigen Einsicht in die schriftstellerische Art des Plato gehört es daher jedenfalls, auch die Frage aufzuwerfen, was für Andeutungen giebt Plato uns selbst über die Natur seiner schriftstellerischen Absicht? und um diese beantworten zu können, müssen wir uns wiederum zuvor fragen: bei welcher Gelegenheit giebt er uns überhaupt solche? welche Veranlassung finden seine einzelnen Figuren zu Aeusserungen, die wir als von Plato gegebene Andeutungen auf seine schriftstellerische Absicht anzusehen ein Recht haben?

Es wird nicht leicht sein, deren mehr als zwei aufzufinden; und selbst diese beiden Arten verschlingen sich fortdauernd und

Digitized by Google

vielfach so mit einander, dass es zweckmässig sein wird, sie in Eine Betrachtung zusammenzufassen. Erstens nämlich finden Plato's Figuren mehr denn Ein Mal Gelegenheit, über die Erscheinungen der vorplatonischen Litteratur ein Urtheil zu fällen. Und nicht selten kommen sie ebenso zweitens dazu, einzelne derartige, mit der platonischen Schriftform in genauestem Zusammenhang stehende Momente zu besprechen, wie z. B. die Natur der mündlichen Unterredung, des philosophischen Unterrichts, des Gedächtnisses und Aehnliches. Das Entscheidenste von dem, was sich auf diese beiden Seiten bezügliches in den platonischen Dialogen vorfindet, werden wir daher auch hier übersichtlich zusammenzufassen haben [1]).

Wir würden nicht bloss unzweckmässig, sondern selbst ungerecht zu handeln fürchten, wenn wir diese unsere Betrachtung mit etwas Anderem anheben wollten, als mit Beleuchtung der berühmten Phaedrusstelle (p. 274 c.). Undankbar gegen Schleiermacher, dessen grosses Verdienst, kurz gefasst, eben darin besteht, diese Stelle zwar nicht zuerst hervorgezogen, doch aber zuerst vollständig verwerthet, und zur Grundlage seiner ganzen Behandlung des Plato erhoben zu haben. Unzweckmässig aber wegen des besondern Verhältnisses, in welchem diese Stelle zu den übrigen steht, die uns in diesem Paragraph zu beschäftigen haben werden. Denn freilich, diese Phaedrusstelle ist keineswegs die einzige aus Plato's Schriften zu entnehmende Andeutung, die ein sehr helles Licht auf das hier in Frage stehende wirft. Allein sie fasst dies Licht doch gleichsam in seinen intensivsten Brennpunkt zusammen, während alle übrigen Stellen nur vereinzelte Strahlen davon besitzen. Unter solchen Umständen steht es daher auch ganz und gar nicht so, — wie es nach Schleiermachers Darstellung vielleicht das Ansehn haben könnte — als ob mit der Phaedrusstelle sein Grundgedanke stehe und falle. Vielmehr durchzieht

1) Wir verfolgen absichtlich die hier in Frage kommenden Stellen an diesem Orte nicht bis in ihr genauestes Detail hinein, da wir sie alle später noch einmal in dem vollen Zusammenhange der betreffenden Dialoge zu beleuchten haben werden. Es ist hier ebensowenig nöthig, sie nach allen Seiten hin zu beleuchten, als erlaubt, sie ganz zu umgehn.

Digitized by Google

eine ganze Reihe von Parallelstellen für die einzelnen in der Phaedrusstelle zusammengefassten Momente grade die bedeutendsten unter den anerkannt ächten Dialogen des Plato. Aus ihnen würden wir die Hauptpunkte des im Phaedrus Gesagten selbst dann zu construiren im Stande sein, wenn der Phaedrus selbst entweder für uns verloren, oder überhaupt nie aus der Hand des Plato hervorgegangen wäre. Aber freilich nicht ohne Mühe würden wir hierzu im Stande sein, nicht ohne grössere Mühe würden wir dann einen minder einleuchtenden Beweis zu Stande bringen können, als wie wir ihn jetzt in der Phaedrusstelle zu erblicken haben, welche, indem sie von ihrer Klarheit zugleich den andern Stellen mittheilt, eben damit auch vor der Gefahr bewahrt, deren Bedeutung zu übersehn oder zu unterschätzen.

Bei der Stellung, welche der Phaedrusstelle hiernach zukömmt, bei dem Streite, welcher sich neuerdings selbst über die Wortauslegung des Einzelnen erhoben hat, wird es nicht für Pedanterie gelten dürfen, wenn wir uns genau die drei Fragen zu beantworten suchen: wer redet an jener Stelle? was wird in ihr behauptet? und in welchem Zusammenhange geschieht Dies?

Vor unsern Augen stehn da Phaedrus und Socrates. Ihre beiderseitige Characteristik ist kaum zu verfehlen, da sie sich selbst so lebendig und eindringlich wie nur irgend möglich zeichnen. Und vor allem unübersehbar und unverkennbar ist ein Hauptzug in ihrem Wesen, auf den es uns hier vornemlich ankömmt. Dies ist ihr verschiedenes Verhältniss zur sogenannten *φιλολογία* (p. 236 e.) D. h. mit gleicher Deutlichkeit zeigt sich uns der Eine von ihnen als ein ebenso unersättlicher und unermüdlicher wie urtheilsloser Verehrer aller geschriebenen und gesprochenen Reden, und der Andre als ein ebenso gutmüthiger wie ironischer Kritiker derselben. Freilich dem Anscheine und auch vielleicht dem Dafürhalten des Phaedrus nach ist Socrates zum mindesten ein ebenso maasloser Redeenthusiast, als Jener. Er selbst thut Alles, um den Phädrus in diesem Glauben zu erhalten: aber doch spricht er kein Wort dabei, das nicht die humoristischste Ironie gegen Phaedrus und alle seines Gleichen athmete. Wer diese verkennen kann, verdient nicht den Plato zu lesen. In pädagogischer Accomodation geht er nur deshalb

Digitized by Google

so vollständig auf die Redesucht des Phaedrus ein, um diesen desto gründlicher davon zu kuriren. Er theilt scheinbar dessen Enthusiasmus, um den Gegenstand desselben desto sicherer zu fassen, desto schonungsloser zu kritisiren. Und eben Dies, nichts Anderes ist es nun auch, was wir ihn in jener hier in Frage kommenden Hauptstelle vornehmen sehn. Das ganze Gespräch besass seinen Anlass an der von Phaedrus angestimmten Bewunderung für die „geschriebenen Reden" des Lysias. Es endigt, nachdem bereits die erste — angeblich oder wirklich — vom Lysias herstammende Rede nicht nur thatsächlich durch die beiden nachfolgenden Reden verspottet, sondern selbst principiell durch die sich daran anschliessende umfassendere Kritik oratorischer und rhetorischer Bestrebungen verurtheilt worden war — es endigt damit, aller Schrift überhaupt gleichsam den Boden unter den Füssen wegzuziehen durch die gegen ihre Uebelstände gerichtete Polemik. Die Schrift ist ein Heilmittel, nicht des Gedächtnisses, sondern nur der Erinnerung. Sie beseitigt nicht, sondern sie erzeugt die λήθη. Denn das Gedächtniss bringt sie in Vernachlässigung, und gewöhnt die Menschen ihr Vertrauen auf die Schrift zu setzen und sich aus deren Typen von Aussen her, nicht aber aus sich selbst von Innen her zu erinnern. So gewährt sie statt der Wahrheit und Weisheit nur den Schein der Weisheit, den Wahn derselben. Durch sie werden die Menschen zwar viel hören, aber wenig lernen, weise zu sein glauben, ohne es wirklich zu sein, statt dessen aber unwissend, dünkelhaft und schwer zu behandeln werden. In die Schrift darf man daher auch nichts Festes und Deutliches niederlegen, aus ihr nichts Derartiges entnehmen wollen. Sie ist zu nichts anderem gut, als nur, um den bereits Wissenden zu erinnern. Sie schweigt auf jede an sie gerichtete Frage. Sie fällt achtlos in die ungehörigen Hände der Unverständigen: losgerissen von ihrem Vater entbehrt sie jeder Möglichkeit der Vertheidigung gegen den Verläumder. Aber es giebt auch noch eine andre Rede als die in Schrift verfasste. Jene ist der ächte Bruder von dieser, diese nur das Schattenbild jener. Dies ist die lebende und beseelte Rede des Wissenden, welche mit Wissenschaft in die Seele des Lernenden geschrieben wird, fähig sich zu wehren, wissend gegen wen sie reden und schweigen

Digitized by Google

soll. Jeder Nachdenkende und Einsichtige wird daher auch wenig auf die Schrift, wenig ebenso auf die mündliche Rede geben, sobald Beide nur des Ueberredens wegen, ohne tiefere Untersuchung und eigentliche Belehrung rhapsodisch verfasst sind [1]). Er wird vielmehr begreifen, dass in jeder geschriebenen Rede, sie mag prosaisch oder poetisch abgefasst sein, und handeln, worüber sie will, mit Nothwendigkeit viel Spiel und wenig Ernst enthalten sein muss. Sehr kläglich steht es daher auch um den Schriftsteller, der nicht besser ist als seine Schrift, und nicht sowol seine Schrift zu vertheidigen vermag, als vielmehr nur durch sie sich vertheidigen lassen muss. Der wahre Philosoph dagegen steht nicht nur selbst immer noch höher als seine Schrift, und vermag sie daher auch zu vertheidigen, sondern kann selbst solche Schriften hervorbringen, die sich allein zu vertheidigen wissen, die den ungehörigen und unverständigen Leser entweder überhaupt fern zu halten, oder doch jedenfalls, wenn er sich naht, abzuschlagen wissen, die nicht bloss überreden, sondern belehren, und in denen allein das Klare, Vollkommene und des Ernstes Würdige sich findet. Das ist der Mann, der sowol Socrates als auch Phaedrus nur erst zu sein wünschten, und der nicht nur Lysias noch lange nicht, sondern auch nicht einmal der doch ungleich philosophischere Isocrates in Wirklichkeit ist. Seine Schriften werden aber auch gar nicht mit Rohr und Tinte, sondern mit dialektischer Kunst in die Seele geschrieben. In den Seelen erspriessen solchem Manne seine ächten Söhne, zuerst nämlich in der eigenen Seele die erfundene und zuvor, vor aller Schrift, besessene Rede selbst, dann aber auch die in fremden Seelen durch ihn veranlassten, die etwas Selbstständiges und Unsterbliches, Weisheit und Glückseligkeit Verleihendes in sich tragen. Die wirklichen Schriften

1) Es hat gewiss etwas Verführerisches p. 277 e. die Heindorf-Schleiermachersche Conjectur ὅσοι statt ὡς οἱ in den Text zu nehmen. Vielleicht erhalten wir aber doch einen noch eigenthümlichern Sinn, wenn wir bei der Lesart der Handschriften stehen bleiben. Denn dann kann man in den Worten eine ziemlich uneingeschränkte Kriegserklärung nicht nur gegen alle Schrift, sondern selbst gegen alle Rede erblicken — zum deutlichen Kennzeichen, dass es überhaupt nicht gar zu ernst mit dieser Kriegserklärung gemeint gewesen ist.

Digitized by Google

dagegen werden von ihm nur zu Scherz und Unterhaltung ausgearbeitet werden, und können höchstens zur Erinnerung für die Wissenden dienen, als Schatzhäuser für das Gedächtniss — für ihn selbst auf die Zeit des vergesslichen Alters, und für jeden Andern, der mit ihm dieselbe Spur gegangen ist.

Das ist nach unserer Auffassung die viel umstrittene Phaedrusstelle. Wer redet also in ihr? Was wird geredet? und in welchem Zusammenhange geschieht es? Nicht unmittelbar Plato selbst redet — das erinnern wir hier noch einmal: sondern der ironische Socrates einerseits, und der urtheilslose Phaedrus andrerseits. Diese beiden Eigenschaften fordern uns von vorn herein auf, behutsam in der Festsetzung des definitiven Sinns zu sein, den wir der von ihr vertretenen Ansicht beilegen. Aeusserlich scheinen Beide freilich ganz und gar einig unter einander zu sein. Aber werden wir ihnen Beiden deswegen auch innerlich die gleiche Stellung zu der in Frage kommenden Sache vindiciren? Wir zweifeln, ob Phaedrus ebenso vollständig die Sache begreift, als er ihr zustimmt. Wir zweifeln nicht, dass Socrates noch etwas mehr und Anderes im Schilde hat, als was er ausspricht. Aus diesem Grunde befremdet es uns denn auch gar nicht so sehr, wenn der Letztere stellenweise mit aller Schrift entweder zu brechen scheint oder auch wol wirklich seinen Worten nach bricht. Gelegentlich lenkt er dann doch auch wieder ein, ohne dabei allzuängstlich vor kleinen Inconcinnitäten zwischen seinen einzelnen Aeusserungen auf seiner Hut zu sein. Er hebt auf das Schlagendste Uebelstände hervor, die wirklich mit aller Schrift verbunden sind: warum soll er es da nicht einmal sagen dürfen, dass er überhaupt nicht viel von aller Schrift halte. Vielleicht übertreibt das seinen eignen Sinn in etwas — liegt doch in der That etwas sehr Ergötzliches darin zu sehen, wie er allmälig den Phaedrus von seinem Enthusiasmus für die „geschriebenen Reden" zu deren völliger Nichtachtung überführt, und indem Socrates dem hierin liegenden Reiz nachgab, konnte dieser seinen Worten leicht eine übertriebene Fassung geben, die eigentlich nicht sein ganzer Ernst war. Vielleicht aber war dies der ganze volle Ernst des Socrates: in dem Munde dessen, der Zeit seines Lebens nichts geschrieben hat, wäre eine so tiefe Herabsetzung der

Digitized by Google

Schrift gar nicht etwas so Unerhörtes. Diese socratische Aeusserung braucht deswegen noch immer nicht der ganze und genaue Sinn des Plato zu sein [1]). Ja, strenggenommen kann sie es gar nicht einmal, wenn anders wir den Plato nicht für einen entweder sehr kurzsichtigen oder auch inconsequenten Denker halten. Denn in einer Schrift theilt er uns diese Polemik gegen die Schrift mit, in einer Schrift, die wenigstens den Anschein in Nichts vermeidet, als wolle sie doch wirklich noch etwas anderes, als etwa blos „scherzen" oder „erinnern" und noch dazu in einer dramatischen Schrift! Der letztere Umstand muss nach der Natur des Dramatischen uns — vor der Hand wenigstens — immer im Ungewissen darüber lassen, ob Socrates Ansicht auch die des Plato sei: die beiden andern aber erheben es sogar zur Wahrscheinlichkeit, dass sie es nicht sei — vorausgesetzt nämlich, dass in Socrates Ansicht wirklich und allen Ernstes jene Uebertreibung lag, die wir in ihr soeben, dem Scheine seiner Worte nachgebend, anerkannt haben. Aber eben dies Zugeständniss kann ich mich doch nicht entschliessen, auch definitiv zu machen. Auch schon die socratischen Worte selbst lassen wenigstens die Möglichkeit einer eigentlichen Schrift offen, die doch ihre Wirkung unmittelbar und in innerlicher Weise an den Seelen vollzieht, nicht bloss erinnernd im gewöhnlichen, sondern in jenem tiefen und weiten Sinne, wo nach bei Plato überhaupt alle Wissenschaft Erinnerung ist. Man presse auch nur nicht die einzelnen Worte in kleinlicher Weise! Man reisse sie vor Allem nicht aus dem Zusammenhange des ganzen Dialogs, aus der Analogie aller übrigen Aeusserungen des platonischen Socrates heraus!

Dann wird man finden, dass nicht nur kein Gegensatz besteht zwischen dem §. 1. über die Beschaffenheit der platonischen Schriften Bemerkten und dieser Aeusserung des Socrates im Phaedrus, sondern dass beide Seiten sich sogar wechselseitig auf das Allerhellste beleuchten. Die platonischen Schriften sind

---

1) Man denke nur daran, wie manches Mal ein Dichter seinen Figuren Worte für oder gegen die Dichter in den Mund legt, die er selbst keineswegs adoptirt. Decken Goethes Auffassungen sich mit denen seines Tasso oder seines Antonio oder nicht vielmehr mit keinem der Beiden?

Digitized by Google

in unsern Augen wirklich von der Art, dass sie den ungehörigen Leser ganz abschrecken, oder doch jedenfalls nicht zum sichern Gefühl des Verständnisses gelangen lassen, dass sie Rede und Antwort stehen wenigstens auf eine grosse Anzahl der bei ihnen vernünftigerweise aufwerfbaren Fragen und Einwendungen, dass sie zwar mit Rohr und Tinte, nichtsdestoweniger aber auch mit Dialektik und in die Seelen geschrieben sind, dass zwar viel Scherz und wenig Ernst in ihnen enthalten ist, Beides doch aber nur für den ersten Anlauf, und nicht auch für das selbstthätig eindringende Studium. So löst die Beschaffenheit der platonischen Schriften das Räthsel der Phaedrusstelle. Dies Räthsel seinerseits macht uns aber auch wieder gewiss, dass unsere Auffassungen von der Beschaffenheit der platonischen Schriften keine unrichtigen gewesen sind. Nach der Phaedrusstelle konnte Plato, wenn anders er überhaupt schrieb, dies in keiner andern Form thun, als in einer solchen, die um die Nachtheile der gewöhnlichen Schrift und Unterredung zu vermeiden, die Vorzüge dieser beiden zu vereinigen sucht. Er selbst ist daher in unsern Augen „jener Mann", der nicht nur Phaedrus oder Lysias, sondern auch nicht einmal Isocrates oder Socrates ist!

An diese Phaedrusstelle reihen sich jetzt leicht die entscheidendsten von den übrigen Stellen. Licht empfangend und austheilend stehen sie in einer genauen Beziehung wie zur Phaedrusstelle so auch zu fast jedem der vorhin im Einzelnen an den platonischen Schriften hervorgehobenen Momente ihrer Beschaffenheit. Sehr viele von diesen Stellen betreffen nach seinen verschiedensten Seiten hin den schon im Phaedrus angedeuteten Zusammenhang [1]) zwischen der Schrift im Allgemeinen einerseits und der äusserlichen oder innerlichen, d. i. der gesprochenen oder gedachten Rede andererseits. Noch mehr giebt es, welche eine analoge Kritik, als wie sie der Phaedrus an den

---

2) Diesen Zusammenhang berühren ganze Dialoge in ihrem Grundgedanken, wie namentlich der Theaetet und Kratylus, und ausserdem eine ziemliche Anzahl einzelner Stellen, aus denen wir hier nur Sophist. p. 263 e. hervorheben wollen. Auch die mehrfach wiederkehrende Auffassung der Philosophie als höchster und eigentlicher Musenkunst gehört zum Theil hierher (z. B. Phaedo. 60. 61 a. Sympos. 187 d. u. a.).

Digitized by Google

verschiedenen Gestalten der practischen und theoretischen Beredtsamkeit übt in umfassendster Weise auf die meisten Erscheinungen der voraufgegangenen und gleichzeitigen, prosaischen und poetischen Litteratur ausdehnen. Die ganze Anlage der platonischen Schriften bringt es mit sich, dass in ihnen von der Litteratur nicht so oft und namentlich auch nicht so detailmässig [1]) die Rede sein kann, wie etwa beim Aristoteles. Eben diese Anlage verpflichtet uns auch, bei jeder derartigen Notiz, die wir aus dem Munde einer der platonischen Figuren entnehmen, zuvor die aus dem Ganzen des Dialogs zu führende Untersuchung anzustellen, ob und wie weit dieselbe auch unmittelbar für eine Ansicht des Plato selbst zu halten ist. Aber auch nach Erwägung aller Einschränkungen, zu denen eine derartige Rücksicht uns nöthigen mag, müssen wir doch bekennen, dass uns die Belesenheit, die Plato's Schriften verrathen, kaum geringer zu sein scheint, als die des Aristoteles. Er bildet den Epoche machenden Anfang [2]) für die wissenschaftliche Behandlung der griechischen

---

1) Sehr treffend äussert sich hierüber Brandis Griech.-röm. Philosophie p. 23. 27., wenngleich zunächst nur mit Beziehung auf die philosophische Litteratur: „durch Plato lernen wir vorzugsweise Anfangs- und Zielpunkte, durch Aristoteles zugleich die Methoden und viele einzelne Begriffsbestimmungen kennen.“ — „Durch Plato lernen wir vorzugsweise Geist und Richtung — hin und wieder auch persönliche Eigenthümlichkeiten der Philosophirenden — mit der ihm eigenthümlichen dramatischen Kunst geschildert, kennen;“ „es fehlte dem Plato nicht an historischer Unbefangenheit und treuer Auffassung des Thatsächlichen,“ wenn schon „seinem Standpunkte nach“ seine Berichte oft „der ursprünglichen Bestimmtheit entbehren mussten.“ „Nur der Ergänzung und Ausfüllung bedürfen seine Darstellungen, nicht der Berichtigung.“ Etwas ähnliches liegt auch wohl Hamanns Bemerkung zu Grunde: „Aristoteles ist ein Muster in der Zeichnung, Platon im Kolorit.“ (Hellenistische Briefe ed. Roth. II. p. 216.) Uebrigens fehlte in gewisser Weise der streng historische Sinn dem Alterthum überhaupt, selbst dem Aristoteles. Man denke nur an seinen merkwürdigen Ausspruch, dass die Poesie philosophischer sei als die Geschichte!

2) Vgl. hierzu Bernhardy Griech. Litteratur ed. 2. 1852. I. p. 151. 153. mit den bei ihm Angeführten. Ausserdem bieten die die Schriftsteller betreffenden Abschnitte bei Groen v. Prinsterer (l. l.) und die auf Plato bezüglichen indices und lexicalischen Werke (Ast, der Index scriptorum und das Onomasticon Platonicum in C. F. Hermanns Vol. VI. seiner Ausgabe u. A.) ausreichende Materialien, um das im Text Gesagte zu belegen und näher

Digitized by Google

Litteraturgeschichte und ihrer litterarischen Kritik. Und wie treffend und fein ist in der Regel die Beschaffenheit dieser Kritik. Mit einigem Scheine des Rechts, oft aber doch auch viel zuweit gehend, hat man dieser Kritik nach ihrer materiellen Seite hin vorgeworfen, dass sie allzueinseitig alle litterarische Kunst unter den ethischen Gesichtspunkt stelle. Mit gleichem Recht und Unrecht könnte man behaupten, dass auch ihre formelle Seite einen allzu abstract logischen Character trage. Indessen das Eine wie das Andere fliesst zu unmittelbar aus allen Grundanschauungen des Plato als dass man nicht, falls man überhaupt tadeln will, dann doch lieber diese Grundanschauungen selbst, als jene ihre Consequenzen tadeln sollte. Und jedenfalls ein sehr heilsames und berechtigtes Moment trägt auch diese in gewisser Weise einseitige Kritik in sich. Am allerinteressantesten müssen uns indessen von allen hierhergehörigen Belegstellen diejenigen sein, welche unmittelbar auf das Eigenthümliche der platonischen Schriften sich beziehen. Dahin gehört vor Allem Dasjenige, was über den Unterschied und sonstige Eigenthümlichkeiten dramatischer und nicht dramatischer, poetischer und prosaischer, philosophischer, dialogischer und anderweitiger Schrift, was über das Wesen mündlicher Unterredung, was über die Schwierigkeit philosophischer Mittheilung und Aehnliches[1]) gesagt wird. Zieht man die Summe von alle Dem, so wird man sich leicht davon überzeugen, dass Plato nicht nur überhaupt eine sehr überlegte, ernste und hochgegriffene Absicht mit seinen Schriften betrieben hat: sondern dass diese auch wirklich keine andere war, als eben die früher von uns aus der Beschaffenheit seiner Schriften erschlossene. Sie

---

auszuführen. Auch wir selbst kommen später noch mehrfach auf derartige Fragen zurück.

1) Namentlich Timaeus, Republik, Leges, Protagoras u. A. sind voll von diesen Belegstellen, auf deren weiter unten zu gebende Behandlung wir daher auch hier verweisen. Sehr bezeichnend für Plato ist die Vergleichung des Staats mit einem Drama (Leges 817 b.), die Bezeichnung der homerischen Gedichte als δράματα (Rep. 394 b.). Tim. 19 b. characterisirt sein Trachten nach dramatischer Lebendigkeit, und ebenda 19 d. findet sich die feine Bemerkung, man müsse durch eigene Erfahrung und Erziehung mit Dem vertraut sein, was man in Wort oder Werk, in Schrift oder Leben nachahmen wolle.

Digitized by Google

bezweckte — wir wiederholen es hier noch einmal — nichts Geringeres, als ein mit dem Leser mittelst der Schrift anzuknüpfendes Gespräch, eine mit Diesem gemeinsame Gedankenarbeit, zur Erzielung der für jede betreffende Frage erreichbaren Wahrheit. Diese selbst zu erreichen, so weit es möglich sei, wollte Plato seinen jedesmaligen Leser, in einer jedesmal auch eigenthümlich modificirten Weise unterstützen. Der Leser selbst sollte zu dieser Gemeinschaft der Gedankenarbeit sein Eigenthümlichstes und Bestes beitragen. Deswegen forderte Plato von ihm einen so hohen Grad von Selbstthätigkeit. Dafür dachte er ihm denn aber auch nicht bloss eine Anregung oder Einleitung, eine Erinnerung an seinen oder des Socrates Unterricht zu — sondern jene alle Wissenschaft aus sich begründende Erinnerung an die vorzeitliche Ideenschau, von welcher wir ihn bald werden ausführlicher reden hören, und der namentlich auch das wesentlich ist, dass sie in lebendiger Weise nur durch die gemeinsame Arbeit Zweier, in philosophischer Liebe mit einander Verbundener — hier also des Lesers und des Schriftstellers — entzündet zu werden vermag.

§. 3.

Die Persönlichkeit Plato's nach seinen Schriften.

Schon in dem Voraufgegangenen ist der entscheidendste Grund [1]) angegeben worden, weswegen die platonischen Schriften

---

1) Wir fanden ihn (p. 11. 12.) in der bis auf einen gewissen Grad jedem Drama unerlässlichen Illusion, die durch häufige Erwähnung des Verfassers wenn nicht ganz gestört, so doch jedenfalls ihres Ernstes beraubt wird. Wir läugnen aber damit nicht, dass in mitwirkender Weise nicht auch andere Gründe noch in Frage gekommen sein mögen. Dahin gehört vor Allem die im antiken Character tiefbegründete Objectivität der hierauf bezüglichen litterarischen Sitte, in Betreff deren es interessant ist, das Verfahren Plato's mit dem eines Theognis, Herodot, Thucydides, Xenophon u. A. zu vergleichen (cf. Krüger zum Thukydides p. 1.). Dahin gehört ferner auch die wenigstens von uns vorausgesetzte Bescheidenheit des Plato, sowie vielleicht auch bei einigen Dialogen die frühe Zeit, in welche ihre Handlung fallen mag. Stolz aber kann ich ebensowenig in der Nennung als in der Verschweigung seines Namens, und auch in der Ersteren nicht die Absicht des Plato erblicken, das

Digitized by Google

so selten den Namen des Plato erwähnen. Es bleibt uns daher hier nur die doppelte Aufgabe noch, einmal die beiden einzigen Stellen, in denen Plato sich selbst erwähnen lässt, noch etwas genauer zu beleuchten, und sodann uns umzusehn, ob sich ausser ihnen noch sonst Prämissen in den platonischen Schriften entdecken lassen, aus denen sich mit einiger Sicherheit etwas den persönlichen Character und die Lebensverhältnisse des Plato Betreffendes erschliessen lässt. Beider Aufgaben werden wir uns nun aber rasch entledigen können.

Denn was zunächst jene beiden einzigen Stellen anbetrifft, die den Namen des Plato enthalten, Apologie 34 a. 38 b., Phaedo 59 b.: so ist der vollständige Inhalt derselben leicht angegeben, ausserdem aber haben wir an dieser Stelle wenigstens noch nichts Weiteres über sie zu bemerken. Wir erfahren aus ihnen nur, dass es einen Plato gab, dessen Vater Aristo, und dessen Bruder Adimantos hiess, einen Plato, der den Umgang des Socrates genossen hatte, und der sich unter den vier Männern befand, die — auf ihre eindringliche Bitte — der verurtheilte Sokrates seinen Richtern für sich und seine Busse von 30 Minen als *ἀξιόχρεω ἐγγυηταί* vorschlug, während sein Bruder Adimantos zu gleicher Zeit bereit war, dem Socrates zu Hülfe zu kommen, und ein günstiges Zeugniss in Betreff des von Diesem auf seinen Bruder ausgeübten Einflusses abzulegen, einen Plato endlich, der bei den letzten Momenten seines Lehrers Krankheits halber nicht zugegen war. Das ist der einfache Sinn jener beiden Bemerkungen und beide sind nach dem ganzen Zusammenhang der betreffenden Stellen, in welchem sie stehen, so nahe liegend, dass nach einer besondern Absicht derselben vernünftigerweise nicht erst noch gefragt werden kann. Sollte sich später in Betreff ihrer oder doch wenigstens einer von ihnen noch eine solche herausstellen, so wird dies nur durch Hinzunahme anderweitiger Quellen, als die platonischen Schriften selbst sind, möglich sein, und kann daher von uns hier noch nicht erörtert werden, wo wir uns lediglich an diese letzteren zu halten haben.

---

betreffende Werk dadurch für ächt zu erklären. Und doch ist alles Dies behauptet worden!

Digitized by Google

Eben deswegen übergehen wir hier denn auch die erste von den zwei Kategorien, aus denen sich sonst etwas über Plato's persönliche Beziehungen entnehmen lässt. Diese wird nämlich gebildet durch eine nicht ganz spärliche Anzahl von einzelnen die Herkunft und Erziehung, die wissenschaftliche Entwicklung und die äusseren Schicksale des Plato, die Beziehung zu seinen Mitschülern, und eigenen Schülern, zu seinen Mitbürgern und auswärtigen Verhältnissen betreffenden Andeutungen, welche sich durch einen Theil seiner Werke hindurchziehn. Wie wenig Bestimmtes und Zuverlässiges aber alle diese Andeutungen enthalten, das haben noch von Neuem wieder die in jüngster Zeit mit so grossem Ernste angestellten Versuche zur Bestimmung der Abfassungszeit der einzelnen platonischen Schriften bewiesen. Jedenfalls aber ist es unmöglich, aus diesen platonischen Stellen allein irgend etwas über die Persönlichkeit des Plato ausmachen zu wollen, da wir solche Andeutungen in den platonischen Schriften oft gar nicht entdecken, überall aber nicht richtig und vollständig deuten könnten, falls wir nicht anderweitige Nachrichten über Plato und seine Zeitumstände besässen.

Ebenso unbestimmt ist dann aber auch die zweite Kategorie, bestehend aus den Rückschlüssen, die wir, wie bei jedem Schriftsteller, so auch beim Plato aus Form und Inhalt seiner Schriften auf den Character ihres Urheber machen können. Aber wer ist müssig genug, um eine solche Spielarbeit des gelehrten Schulwitzes ausführlich unternehmen zu wollen? Wir werden später Gelegenheit bekommen, die unrichtigen Schlüsse, die man in dieser Art gezogen hat, zu widerlegen. Wir werden ebenso später Gelegenheit haben, nicht nur die ganze Beschaffenheit sondern auch schon die blosse Thatsache der platonischen Schriften als eine der vielen negativen Instanzen aufzuführen, durch welche die gegen Plato's persönlichen Character geschleuderten Verläumdungen zu widerlegen sind. Hier genügt es zu constatiren, wie wenig Bestimmtes und Zuverlässiges wir über die Persönlichkeit und das Leben Plato's aus seinen Schriften entnehmen können. Wobei ich denn freilich eben so wenig Denjenigen unter den neuern Gelehrten mich anschliessen kann, die mit Nichtachtung der platonischen Schriften unsere Kenntniss des Platonismus für mangelhaft halten, weil die der Person des Plato es ist — als

Digitized by Google

Denjenigen, die aus der Noth eine Tugend machend, jeden Wunsch nach einer urkundlichen Erkenntniss des die Person Plato's Betreffenden für thöricht erklären. Allerdings in seinen Werken haben wir das Beste, was Plato war und hatte. Wir haben darin die köstliche Frucht seines äussern Lebens und seiner Persönlichkeit, — aber wer lernte daneben nicht doch auch gerne den Baum noch etwas genauer kennen, auf welchem sie erwachsen ist? Hierzu sind wir nicht mehr im Stande, als soweit man die Beschaffenheit jedes Baumes an seiner Frucht errathen kann. Aber die Frucht selbst liegt doch vor uns, in einer Vollständigkeit und Integrität, die einem billigen Beurtheiler kaum etwas Wesentliches zu wünschen übrig lässt [1]).

Gehen wir daher jetzt an die Betrachtung dieser Frucht, — an das platonische System selbst, so wie es uns in Plato's Schriften überliefert ist.

---

1) Hamann sagt in seinen Socratischen Denkwürdigkeiten ed. Roth. II. p. 18: „Wenn kein junger Sperling ohne unsern Gott auf die Erde fällt, so ist kein Denkmal alter Zeiten für uns verloren gegangen, das wir zu beklagen hätten. — Hatte der Künstler, welcher mit einer Linse durch ein Nadelöhr traf, nicht an einem Scheffel Linsen genug zur Uebung seiner erworbenen Geschicklichkeit?“ Diese Frage möchte man auch an einige neuere Bearbeiter der platonischen Litteratur richten, die die platonischen Werke „nicht klüger, als jener die Linsen zu brauchen wissen.“

Digitized by Google

Der wissenschaftliche Lehrgehalt der platonischen Schriften.

Erste Gruppe:

Die in das Ganze des Systems einleitenden Dialoge.

§. 4.

Die Begriffsbestimmung der Freundschaft als Ausgangspunkt für die Lehre von der Liebe. (Lysis.)

Ausser der Ideenlehre des Plato giebt es wol keine zweite Gruppe seiner Gedanken, welche so oft zum eigenthümlichsten Kenn- und Wahrzeichen derselben gemacht worden ist, als wie seine Lehre von der Liebe. Dessenungeachtet giebt es zu gleicher Zeit wenige Abschnitte seines Systems, über welche nicht nur in den weiteren Kreisen der nichteigentlichen Fachgelehrten, sondern selbst unter Diesen noch theils so unzulängliche, theils so sehr von einander abweichende Vorstellungen herrschten, als wie eben über diese Lehre. Bald sind die auf die Liebe bezüglichen Gedanken des Plato als etwas für sein eigentliches Philosophiren durchaus Aeusserliches und Fremdartiges angesehn, und demgemäss in manchen Darstellungen seiner Philosophie überhaupt gar nicht zur Sprache gebracht. Bald hat man in ihnen den ganzen Inbegriff und die deutlichste Gliederung des Systems hinter der poetischen, mythischen und populären Form ihrer Erörterungen eingekleidet gefunden. Oder auch man ist zwar darüber untereinander einig geworden, dass diese Gedanken überhaupt einen integrirenden Platz inner-

Digitized by Google

halb des platonischen Systems einnähmen, welcher aber, und ein wie wichtiger dies sei, darüber ist von Neuem der Zwiespalt der Meinungen ausgebrochen. Ein älterer Historiker der Philosophie erklärt dies platonische Geschwätz über die Liebe für die Reste eines unverstandenen Mythus, welchen Plato in seine Rhetorik aufgenommen habe, ohne eigentlich selbst zu wissen, was es damit für eine Bewandtniss habe. Er ist also zwar einerseits aufmerksam genug, um die Rolle zu beachten, welche innerhalb der platonischen Schriften diesen auf die Liebe bezüglichen Gedanken zukommt. Andrerseits ist er aber auch naiv genug, um Dasjenige auch als vom Plato selbst nicht verstanden auszugeben, was er am Plato nicht verstanden hat. Andere denken zwar richtiger und gerechter über Inhalt und Werth der platonischen „Erotik", aber wenn nun auch von ihnen die einen den geeignetsten Platz derselben im Anschluss an die Ideenlehre in der Dialektik, die Andern im Anschluss an die Psychologie in der Physik, und endlich noch Andere im Anschluss an die Tugend- oder Güterlehre in der Ethik erblicken: so mag schon dies weite Auseinandergehen der Meinungen uns auf die naheliegende Einsicht hinführen können, dass dieselben entweder nur beschränkte und einseitige oder auch wohl vollends gar irrthümliche Auffassungen vertreten. Denn allerdings ist die Lehre von der Liebe in gewissem Sinne die Grundlage des ganzen platonischen Systems, sowie das zusammenhaltende Band seiner drei Haupttheile: aber eben deswegen gehört sie keinem der Letzteren mit Ausschliesslichkeit an, und auch jene erste Bedeutung kommt ihr keineswegs in jedem Sinne zu. Ihrer eigenthümlichsten Aufgabe und Bedeutung nach steht sie vor der strengwissenschaftlichen Erörterung des Systems: darum überwiegt bei ihr die poetisch-mythische Darstellung vor der streng dialektischen Begriffsentwicklung. Aber wie diese beiden Darstellungsarten dem platonischen Bewusstsein überhaupt nicht sehr scharf auseinander, am aller Wenigsten aber in ein unbedingt gegensätzliches Verhältniss zu einander treten: so zeigt sich auch hier schon in den durchdie poetisch-mythische Form bedingten Gränzen eine überraschende Ahnung des Ganzen, die künstlerisch vorgefasste Anschauung des wissenschaftlichen Systems, und für denjenigen,

Digitized by Google

der bei Beleuchtung der platonischen Gedanken über die Liebe die weitere Entfaltung und bestimmtere Gestalt des Systems schon im Voraus im Auge hat, liegt allerdings die Versuchung nahe, jenes ganz und gar auch schon in diesen wohlgewählten und anschaulichen Bildern niedergelegt zu finden, und aus diesen ableiten zu wollen. Und enthalten ist es auch wirklich auf gewisse Art in denselben, nur nicht in handgreiflicher Bestimmtheit und mit reflectirender Absicht niedergelegt, sondern etwa nach der Art einer frühentworfenen Skizze eines genialen Künstlers, die alles Wesentliche schon enthält, was die spätere Ausführung durchdringt und bestimmt, wenngleich nur mit zurückhaltender Andeutung oder wol gar nach der noch freiern Art eines musikalischen Kunstwerkes, in dessen Eingange schon alle die Melodien und Motive vorklingen, die in der späteren Entwicklung wiederkehren und verarbeitet werden. Die um die Lehre von der Liebe gruppirten Dialoge stehen daher auch in einem ganz ähnlichen Verhältnisse zu dem streng dialektischen Kerne der platonischen Schriften, als wie nach Hegels eigenem Ausdruck dessen Phänomenologie zu den späteren Darstellungen. Sie sind die „Entdeckungsreisen" des Plato, und wir würden sie daher auch lieber noch als die „das Ganze des Systems entwerfenden" statt in der zur Ueberschrift gewählten Weise bezeichnet haben, wenn wir nicht doch hier, wo wir es lediglich mit der fertig vorliegenden Beschaffenheit der platonischen Schriften und mit deren Verhältnisse zum Leser zu thun haben, jede ausdrückliche Beziehung vermeiden wollten, die wie die obige auf die Entstehungs- und Abfassungszeit, auf ihr Verhältniss zum Verfasser hinzudeuten scheint

Der erste unter den hier in Frage kommenden Dialogen ist nun aber der Lysis [1]), und wir verzeichnen daher zuerst

---

1) Unsres Erachtens ist der Lysis ein wahres Cabinetsstück platonischer Kunst und Philosophie — und doch hat ihn als solches von den bisherigen Bearbeitern — vielleicht mit einziger Ausnahme von Schwalbe — noch Niemand hinlänglich gewürdigt. Viele ignoriren ihn in ihren Darstellungen entweder ganz oder doch so gut wie ganz, indem sie dadurch wenigstens indirect zu erkennen geben, dass sie keine allzuhohe Meinung von seinem Werthe haben, und Einige haben ihn ja sogar geradezu für unächt und für

Digitized by Google

in möglichster Kürze den Gedankengang, den er nimmt, um sodann zweitens die Resultate zu fixiren, die durch denselben nach der Meinung des Plato gewonnen sein sollen.

Der Gedankengang des Lysis bewegt sich durch vier Hauptabtheilungen hindurch, von denen die erste Anlage und Eingang des Ganzen enthält, die andern aber eben so viele Stadien bezeichnen, in welchen die Untersuchung verläuft.

I. Der erste Theil (p. 203 a – 207 b.) enthält in sofern Eingang und Anlage des Ganzen, als in ihm Socrates, der mehrfach von seiner erotischen Kenntniss redet, das ist von seiner Erfahrung in Sachen der Freundschaft nnd Liebe, sowie von seinem Liebeseifer, sich Freunde zu erwerben (p. 204 c. 206 a. cf. p. 211 e.) — im Interesse des in den Lysis verliebten Hippothales veranlasst wird, „eine Anweisung zur sittlich-erotischen Behandlung des Lieblings zu geben“ (Schleiermacher) (p. 205 a. *ἃ χρὴ ἐραστὴν περὶ παιδικῶν πρὸς αὐτὸν ἢ πρὸς ἄλλους λέγειν* p. 266 c. *τίνα ἂν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλὴς παιδικοῖς γένοιτο*) — eine Aufgabe, die Socrates durch eine Unterredung löst, die er Beispiels halber vor den im Innern einer Palaestra versammelten Knaben und Jünglingen abwech-

---

des Plato unwürdig erklärt. Aber auch Solche, die im Ganzen günstiger und gerechter über den Lysis urtheilen, wie Schleiermacher, Hermann, Stallbaum, Steinhart, Susemihl und Munk, machen doch noch immer mehr Ausstellungen an ihm, als wie mir berechtigt zu sein scheint. Soweit diese entweder überhaupt irrelevanterer Art sind, oder doch jedenfalls mehr nur die litterarische Form und Composition als den Gedankeninhalt selbst betreffen — soweit übergehn wir dieselben an diesem Orte. Aber den Letztern selbst, und zwar in schwerster Weise betrifft es, sowol wenn Hermann alle „eigentliche Speculation“ im Lysis vermisst (p. 448.), als auch wenn Steinhart in ihm ausser dem „Jugendlichen,“ „Unklaren,“ „Propaedeutischen,“ „Elementaren,“ sogar „Sophistisches“ erblickt (p. 222. 224.). Unsre eigne Darstellung möge nur vor Allem zeigen, was es mit diesen beiden Vorwürfen auf sich hat — und hier sei es daher gestattet nur vorläufig gegen Steinhart zu erinnern, dass ich weder in dem Gebrauch des Wortes φίλος (not. 19 und 20.) noch in dem des διὰ und ἕνεκα (not. 31) noch sonst irgendwo im Lysis ein Sophisma anerkenne, dass ich aber, falls ich ein solches an solchen Hauptpunkten anerkennen müsste, dann unmöglich auch nur in das Lob einstimmen könnte, welches Steinhart dem Dialog ertheilt. Denn zwischen dieser und jener Annahme scheint mir ein Widerspruch zu bestehen, der fehlerhafter ist, als Ast's und Sochers einseitige Verwerfung.

Digitized by Google

selnd entweder mit dem Lysis oder mit dessen Freunde Menexenus oder auch mit Beiden zusammen anstellt. Auf diesen Zweck, den Socrates mit seiner Unterredung eigentlich betreibt, weist nun zwar mit Beziehung auf den sichim Versteck haltenden Hippothales der weitere Verlauf mehrfach (p. 210 e. 222 a.) und selbst der Schluss in gewisser Weise zurück, für die Uebrigen aber bleibt er doch unausgesprochen und unerkannt.

II. Innerhalb der Untersuchung selbst besteht nun aber das erste Stadium darin (p. 207 b.—211 a.), dass, nachdem die Freundschaft oder Liebe als der Wunsch und die Sorgfalt eines Menschen für die Glückseligkeit eines Andern gefasst worden ist, auf Grundlage hiervon sodann weiter gezeigt wird, dass, so gewiss keine Glückseligkeit vorhanden sein kann, wo sich nicht als unausbleibliche Kennzeichen derselben der Besitz der eigenen Freiheit und Macht über Andere vorfinden, eben so gewiss auch dies Beides — laut der allgemeinen und gemeinsamen Auffassung von Griechen und Barbaren, Männern und Frauen — nur auf Grund und nach Maassgabe eines jedes Mal in Frage kommenden Könnens und Verstehens, sei es überhaupt erreicht, sei es jedenfalls als Beförderung der Glückseligkeit, besessen werden kann. Ein derartiges Können und Verstehen stellt sich hiernach also als die eigentlichste Gewähr der Glückseligkeit heraus, und muss somit von Jedem hervorgerufen und befördert werden, der die Letztere entweder im eigenen Interesse oder aus Freundschaft für das fremde Interesse in's Auge gefasst hat.

III. Das zweite Stadium (p. 211 a.—216 d.) erörtert sodann die Frage: „auf welche Weise Zwei einander Freund werden" *(ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου)* und zwar geschieht dies in zwei Unterabtheilungen, die aber Beide scheinbar ganz resultatlos, und ohne zu einer befriedigenden Antwort zu führen, verlaufen. Zur Beantwortung jener Frage nämlich erfasst die erste von ihnen die Rücksicht auf die bei aller Freundschaft in Betracht kommenden subjectiven Beziehungen der Ab- und Zuneigung sei es auf einer von beiden, sei's auf beiden Seiten. Die zweite beleuchtet dagegen die auf diesen Seiten sich findenden objectiven Verhältnisse oder Beschaffenheiten der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, beziehungsweise Entgegensetzung, sowie der Güte und Schlechtigkeit. Immer aber verwickelt

Digitized by Google

man sich in eigenthümliche Schwierigkeiten, aus denen man nicht herauszukommen vermag. Das erste Mal gelingt Dies deswegen nicht, weil man sich nicht entschliessen kann, weder nur da von Freundschaft zu reden, wo Gegenseitigkeit der Zuneigung Statt findet, noch auch überall da, wo auch nur von einer Seite her Diese erfolgt, und weil ebenso und in Folge hiervon das Urtheil auch darüber schwankt, ob der Geliebte oder der Liebende für den Freund, und demgemäss ob der Gehasste oder Hassende für den Feind zu halten sei, oder ob nicht vielmehr zur vollgültigen Bestimmung dieser beiden Verhältnisse überhaupt noch ein anderes, ganz neues Moment mit hinzugenommen werden muss. Aber auch das zweite Mal überwindet man die Schwierigkeiten nicht besser, deswegen weil man erwägt, dass zwar oft das Aehnliche einander anzieht und das Entgegengesetzte demgemäss einander abstösst, oft aber auch das grade umgekehrte eintritt, und dass ferner Beides nicht undenkbar ist, mag man dabei nun entweder an eine gute oder auch an eine schlechte Beschaffenheit der in Frage kommenden Seiten denken. Ein Gott führt oft die Aehnlichen zusammen, zumal die Guten, ein natürlicher Zug trennt die Entgegengesetzten, zumal die Bösen, die, weil sie nicht einmal mit sich selbst, noch viel weniger also mit Andern im Einklange stehen können. Wie aber stösst sich doch auch oft das Aehnliche einander ab, während dagegen das Entgegengesetzte sich zu einander hingezogen fühlt, und jenes ist zumal bei den Guten der Fall, die in demselben Maasse, in welchem sie sich dem absoluten Guten nähern, auch bedürfnissloser werden, und somit einander weniger brauchen, während dagegen die Bösen eben deswegen, weil sie böse sind, des Guten zu bedürfen scheinen. So dass man also auch von dieser mehr objectiven Seite her zu keiner Entscheidung zu gelangen vermag.

IV. Um so dankbarer muss es daher entgegen genommen werden, als nun endlich das dritte Stadium (p. 216 e. bis zu Ende) eine solche bringt mit der thetisch ausgesprochenen Erklärung, dass das wahre Gebiet der Freundschaft da liege, wo einerseits ein weder Gutes noch Schlechtes, andrerseits aber ein an sich bedürfnissloses, diesem Neutralen aber nützliches Gut sich finde, und wo zugleich jenem Ersteren ein *κακὸν* mit „vorüber-

Digitized by Google

gehender Nothwendigkeit" anhaftet, und als diese Erklärung nun vor Allem durch die von der Heilkunde und von der Philosophie entlehnten Beispiele erläutert wird. Jenes erste Beispiel geht nämlich dahin, dass der Leib, der an sich weder gut noch schlecht sei, so oft ihm eine Krankheit anhafte, dem Arzte beziehungsweise der Heilkunde Freund zu werden anfange wegen des Nutzens, den diese Beiden ihm gewähren. Und in dem Andern wird gezeigt, dass das eigentliche „Philosophiren" streng genommen weder den ganz Weisen, noch den ganz Unwissenden eigne, vielmehr Denen allein, die an sich neutral, von dem Gefühl der sie bedrückenden Unwissenheit zu dem Verlangen nach der sie von dieser Unwissenheit befreienden Weisheit getrieben werden. Leider wird dann aber sofort auch hier wieder das anscheinend mit so grosser Bestimmtheit hingestellte Ergebniss durch eine Reihe alter und neuer Einwendungen in Frage gestellt, die noch keineswegs ihre Erledigung gefunden haben, als die zum Aufbruch treibenden Pädagogen die weitere Fortsetzung des Gesprächs unmöglich machen, und nicht ohne Grund scheint daher das zuletzt von Socrates gemachte Geständniss zu sein, dass er, sammt seinen Mitunterrednern, sich lächerlich gemacht zu haben glauben müsste, sofern sie einander Freund zu sein wähnten und doch nicht aufzufinden im Stande gewesen seien, was es heisse einander Freund sein.

Indessen der alte Socrates hat auch hier wieder seiner ironischen Art gemäss weniger von sich selbst ausgesagt, als er auszusagen Recht und Anlass gehabt hätte. Denn dass sich doch wirklich positive Ergebnisse in diesem Dialoge für den aufmerksamen Leser niedergelegt finden, das scheinen mir folgende Betrachtungen evident machen zu können. Zunächst nämlich scheint es nicht übersehen werden zu dürfen, dass der ostensible Hauptzweck des ganzen Gesprächs doch auch selbst für den Fall keineswegs ganz verfehlt sein würde, dass sich in der Erkenntniss von dem Wesen der Freundschaft keinerlei definitive Resultate herausgestellt hätten. Denn die ganze auf dies bezügliche Untersuchung diente ausgesprochener Massen ja selbst nur der ursprünglich an die Spitze gestellten Absicht, eine Anweisung zur erfolgreichen Behandlung und zwar näher zu einer für den Liebhaber vortheilhaften Demüthigung des

Digitized by Google

Lieblings zu geben. Und eine solche scheint nun doch gewisslich hier erreicht zu sein, an deren Wahrnehmung man sich weder dadurch irre machen lassen muss, dass nicht auch der Schluss noch einmal ausdrücklich wie man vielleicht erwarten könnte, auf jene Absicht zurückweist, noch auch dadurch, dass Socrates ausser dem zunächst allerdings nur allein in Frage kommenden Lysis nicht nur den Menexenus, sondern scheinbar sogar sich selbst unter die hervorgerufene Demüthigung und Verwirrung gestellt sein lässt. Denn das Erstere war deswegen unmöglich, weil der in seiner Verborgenheit weilende Hippothales aus dieser nicht hervorgezogen werden durfte, das Andere dagegen war deswegen zwar nicht unbedingt nothwendig, so doch allerdings nahe liegend, weil die Verwirrung doch noch nicht vollständig auch nur für den Lysis erreicht gewesen wäre, so lange er sich noch mit dem Gedanken hätte tragen dürfen, dass Socrates selbst es doch noch besser wisse, als er es zu wissen scheine. Ja, nicht nur eine demüthigende Verwirrung hat Socrates über den Lysis herbeigeführt, und schon in dieser Beziehung sein dem Hippothales gegebenes Wort gelöst: sondern ausserdem hat er sogar dem Lysis den Nachweis geführt, dass es für den „wahren Liebhaber nothwendig sei, von seinem Liebling geliebt zu werden" — einen Nachweis, den jedenfalls Hippothales selbst in seinem Interesse gegeben glaubt, wie seine ausdrücklich bezeigten Freudenäusserungen zeigen (p. 222 b.), während allerdings Lysis und Menexenus diesem Nachweis noch nicht so recht beifallen wollen, und während zuversichtlich Socrates ihn nicht genau in demselben Sinne zu geben scheint, in welchem Hippothales ihn acceptirt, wiewohl richtig aufgefasst, derselbe auch gewiss der Ueberzeugung des Socrates entspricht. Immer aber ist es doch hiernach klar, wie der ostensibel an die Spitze gestellte Zweck des Dialogs erreicht ist — und selbst wenn wir hierzu gar Nichts weiter hinzuzufügen hätten, werden wir doch auch schon hiernach anerkennen müssen, wie sehr dem historischen Socrates entsprechend auch das hierin gezeigte Verfahren des platonischen sei. Socrates hätte dann den Hippothales von dessen eignen Voraussetzungen aus eines Bessern belehrt. Hippothales trachtet nach der Gunst des Lysis, Socrates aber zeigt ihm, wie er diese nicht durch sein „Singen

Digitized by Google

und Sagen vom Lysis“ erreichen könne, sondern nur durch Unterredungen mit ihm, durch welche er ihn zugleich verwirre und demüthige, belehre und geneigt mache. Indessen es ist in keiner Weise erlaubt, durch das bisher Bemerkte das Resultat des Lysis für erschöpft zu halten. Durch dasselbe ist nur erst dasjenige Resultat bestimmt, welches innerhalb des Dramas selbst schon erreicht wird, als erreicht dargestellt ist. Es fragt sich jetzt aber noch weiter, welches Resultat nach der Absicht des Plato durch das Drama am Leser erreicht werden soll. Wir zweifeln nicht, dass dies auf nichts Anderes gerichtet ist, als darauf, den Leser in den Stand zu setzen, aus Ueberlegung der mitgetheilten Untersuchungen sich selbst den richtigen Begriff der Freundschaft zu verschaffen. Und wir zweifeln eben so wenig, dass dieser richtige Begriff nach Plato's Meinung kein anderer ist, als der von seinem Socrates in dem dritten Stadium der Unterredung an die Spitze gestellte. Soll es nun aber erlaubt und berechtigt sein, bei diesem Begriffe als der wahren Meinung des Plato stehen zu bleiben, so muss es möglich sein, die Ungültigkeit der Einwendungen darzuthun, welche auch dies Resultat von Neuem wieder umwarfen, und so scheinbar wenigstens jene völlige Resultatlosigkeit herbeiführten, in der das Ganze schloss. Diese Einwendungen können nun aber nicht anders als ungültig erwiesen werden, als indem entweder ihre Richtigkeit oder auch ihre Unvereinbarkeit mit demjenigen, wogegen sie gerichtet werden, zu bestreiten ist. Das Letztere ist nun aber auch wirklich mit dem einen, das Erstere mit dem andern der beiden Haupteinwendungen der Fall. Denn wenn zunächst — wennschon nur im Vorübergehen — gegen die aufgestellte Definition Das geltend gemacht wird, dass darnach „um des Befreundeten Willen das Befreundete befreundet sei auf Anlass des Feindlichen,“ und somit also auch „das Befreundete dem Befreundeten befreundet“ sei, was in dem Vorangehenden durch die behauptete Unmöglichkeit einer zwischen Aehnlichem bestehenden Freundschaft bereits im Voraus abgewiesen sein soll, so hat diese Consequenz — dass ein Befreundetes einem andern Befreundeten befreundet sei — an sich so wenig etwas Unglaubliches und Irrthümliches, dass wenn sie wirklich im Widerspruche steht seit dem früher über die Unmög-

Digitized by Google

lichkeit einer Freundschaft unter Aehnlichen Behaupteten — wir eher noch geneigt sein müssen, diese letztere Behauptung anzufechten, als um dieser Consequenz willen den aufgestellten Freundschaftsbegriff schon sofort aufzugeben. Wir werden dadurch nur aufgefordert, zu fragen, ob wir durch unbedingte Unmöglichkeitserklärung einer Freundschaft unter Aehnlichen nicht doch zu weit gegangen sind.

Und eben dazu fordert uns nun auch die Ueberlegung des zweiten Einwandes nicht minder auf. Dieser besteht nämlich in einer Antinomie, die sich uns aufdrängt. Einerseits nämlich können wir zwar nicht umhin, anzuerkennen, dass wir in der Gliederung der erstrebten Zwecke zuletzt bei einem Gipfel, dem eigentlich und in Wahrheit Befreundeten ankommen müssen, um dessentwillen nur wir allem Uebrigen freund sind, und das dasjenige ist, was wir eigentlich in allem Uebrigen lieben, das aber auch eben deswegen, weil es nicht in einem andern Guten wieder seinen Zweck hat, um dessentwillen es betrieben wird, lediglich wegen *(ἕνεκα)* d. h. wegen des zu vermeidenden Uebels. d. h. auf dessen Veranlassung hin *(διά)* erstrebt zu werden scheint, dessen Vorhandensein dasBedürfniss nach jenem Gute erregt, und und somit das Streben nach diesem veranlasst. Andrerseits will uns dies Resultat nunaber schon an sich nicht einleuchten, — und wie wäre es doch auch denkbar, dass Dasjenige, was bedingungsmässig zu hoch ist, um von uns um eines andern Gutes willen erstrebt zu werden, dies um des Uebels willen sollte! — noch viel weniger aber dann, wenn wir uns klar machen, dass es nicht nur schlechte und schädliche, sondern auch neutrale und gute Begierden giebt, die mithin selbst dann noch würden stattfinden können, wenn es auch überhaupt kein Uebel gäbe — wegen des Bedürfnisses nämlich, durch welches jeder Bedürftige nach dem ihm Zugehörigen und Verwandten *(οἰκεῖον)* hingezogen wird. Indessen diese Lösung jener ersten Schwierigkeit verwickelt uns dafür nur in eine neue Schwierigkeit, sofern nämlich doch das Verwandte und das Aehnliche dasselbe zu sein scheinen, zwischen dem Aehnlichen aber vorhin deswegen eine Freundschaft für unmöglich erklärt worden ist, weil ein Aehnliches dem Andern keinen Nutzen zu gewähren vermag. So stehen wir also hier vor der in ihren beiden Seiten gleich sehr be-

Digitized by Google

denklichen Alternative: entweder zugeben zu müssen, dass der allerhöchste Zweck, der eigentliche Gegenstand aller übrigen Freundschaften, nur „um des Uebels willen“ von uns erstrebt wird — in welchem Falle dann aber nicht nur sein Character als letzter, höchster Zweck, als Selbstzweck, der keinen andern Zweck weiter über sich hat, gar nicht zur Geltung kömmt, sondern auch die einleuchtende Thatsache, dass die Begierde nicht nur vom Uebel ist, nicht begriffen werden kann — oder auch einen Unterschied machen zu müssen zwischen den Begriffen des Aehnlichen und Verwandten, um das Bedrohliche jenes vorhin aufgestellten Satzes von einer Unmöglichkeit der Freundschaft zwischen Aehnlichen abwehren zu können. Auch hier ist es also wieder der Begriff des Aehnlichen, — näher seine Abgränzung gegen den des Verwandten — auf den wir von Neuem zurückgewiesen werden. Und so werden wir denn auch überhaupt aufgefordert, die ganze durchlaufene Bahn unter den an ihrem Schlusse gewonnenen Gesichtspunkten noch einmal zu durchlaufen, wenn wir nicht gleich den Unterrednern selbst resultatlos davongehen wollen. Thun wir aber jenes wirklich, dann werden wir auch bald die Correcturen herausfinden, die wir an dem früheren Verlaufe der Unterredung anzubringen haben, um sie vor derjenigen Resultatlosigkeit zu bewahren, in welche wir sie ohne diese Correcturen haben stürzen sehn. Wir werden zunächst in Betreff des erstern Stadiums begreifen, weswegen dasselbe wirklich nicht zu einer Begriffsbestimmung der Freundschaft gelangen konnte, so lange es nur von der Rücksicht auf die bloss subjectiven Beziehungen der Ab- und Zuneigung, der Einseitigkeit und Gegenseitigkeit der Neigung u. s. w. ausging. Denn die Freundschaft ruht auf der objectiven Beschaffenheit der Zusammengehörigkeit oder Verwandtschaft, für deren Vorhandensein die blosse Zuneigung ebensowenig einen ausreichenden Erweis als die blosse Abneigung einen derartigen Gegenbeweis abzugeben vermag. Andrerseits wird man, wenn man den Schluss des Dialogs gelesen hat, darüber nicht in Zweifel sein, dass Plato auch bis auf einen gewissen Grad diese subjectiven Neigungen für einen Hinweis auf die objective Beschaffenheit derer, die sie empfinden, gelten lässt, und dass er daher nicht abgeneigt ist, z. B. von dem

Digitized by Google

Geliebten auch Gegenliebe für den Liebenden zu fordern. Noch wichtiger ist es indessen, den Begriff der Zusammengehörigkeit mit dem Inhalt des zweiten Stadiums der Unterredung zusammen zu halten, sofern nämlich jener Begriff allein jenes Räthsel löst, dass in gewisser Weise sowohl das Aehnliche als auch das Unähnliche einander sowohl anzieht, als auch abstösst — Alles dies nämlich nach Maasgabe der wirklich vorhandenen Zusammengehörigkeit der Beiden. Denn eine solche Zusammengehörigkeit bezeichnet nur ein Zusammentreffen der beiden für die Freundschaft in Frage kommenden Personen in einem dritten Sachlichen, dem sie beide verwandt sind, ohne deswegen den vollen Besitz desselben an sich darzustellen, ein Zusammentreffen also, das ebensowenig eine unbedingte Aehnlichkeit als eine unbedingte Unähnlichkeit fordert, das aber in bedingtem Maasse allerdings das Eine so gut wie das Andre in sich einschliesst. Der Freund ist dem Freunde eben so gut ähnlich als unähnlich, sofern Beide erst in einem Dritten zusammenkommen, dem beide gemeinsam verwandt und zugehörig sind, ohne dass irgend einer von ihnen im vollkommenen Besitze desselben wäre. Darin ist zugleich angedeutet, inwiefern Plato einen Unterschied macht zwischen den Begriffen des Aehnlichen und des Angehörigen (*ὅμοιον* u. *οἰκεῖον*). Darin ist ferner in vertiefter Fassung das gleich zu Anfang in populärerer Erörterung erzielte Resultat wiedergekehrt: dass alle wahre Freundschaft die moralische und intellectuelle Beschaffenheit des Geliebten fördern müsse. Dort zu Anfang wurde es aus dem Begriffe der Glückseligkeit deducirt, sofern Freundschaft nämlich als Sorge des Einen für die Glückseligkeit des Andern gefasst werden durfte, die Glückseligkeit aber als die ihr eigenthümlichen Bethätigungen, so zu sagen als die gewissesten Anzeichen ihres Vorhandenseins Freiheit, Macht und Nutzen erwies, welche ihrerseits wieder als gebunden an das Vorhandensein und an das Maass des jedes Mal in Frage kommenden Können und Verstehen erschienen. Hier lässt sich das Gleiche dagegen darthun, aus der Unmöglichkeit, welche der Einzelne besitzt, dem Anderen ihre gemeinsame Verwandtschaft zu einem höhern Dritten auf einem andern Wege zum Bewusstsein zu bringen, als auf dem Wege intellectueller Be-

Digitized by Google

lehrung, der nach platonischen Voraussetzungen zugleich der alleinige Weg moralischer Förderung ist.

Auf diese Auffassung deuten schon im Lysis selbst die bestimmtesten Fingerzeige hin — sie wird aber ausserordentlich bestätigt noch durch die Vergleichung des Lysis mit den andern Dialogen, die uns gleich hernach beschäftigen werden. Jedenfalls sind wir nicht bloss „im Traume reich geworden", wenn wir den Lysis eindringlich in uns überlegen. Hinter ihm wohlgefasst und für den tieferdringenden Leser auch wohlerkennbar liegt Plato's Auffassung vom Wesen der Freundschaft: wahre Freundschaft entsteht und besteht nur da, wo die gemeinsame Zusammengehörigkeit zum höchsten Gute mittelst wissenschaftlicher Belehrung dem Einen durch den Andern zum Bewusstsein gebracht ist. Das ist schon an sich eine nicht unbeträchtliche Ausbeute, die der Lysis uns gewährt. Sie wird aber noch vermehrt durch das bei ihrer Erzielung nicht zu überhörende Anklingen und Vorklingen so mancher anderer nicht unwichtiger Fragen, und ihrer Beantwortung im platonischen Sinne — deren Werth es rechtfertigen wird, wenn wir den Lysis mit zu denjenigen Dialogen rechnen, die — in einleitender und entwerfender Weise — uns schon das Ganze des platonischen Systems vor Augen stellen.

§. 5.

Die Lehre von der Liebe nach dem Phaedrus und Symposium.

Will man sich davon überzeugen, wie Plato oftmals unter dem Scheine einer ziemlich einfachen Erörterung die allerwesentlichsten und tiefgreifendsten Bestimmungen festsetzt, so muss man den Lysis einer eingehenden Prüfung würdigen. Dagegen an den Phaedrus muss man sich wenden, um aus ihm die Virtuosität kennen zu lernen, mit welcher Plato es versteht, auch die scheinbar heterogensten Bestandtheile seines Dialogs zu einer künstlerischen Einheit zu verknüpfen. Anscheinend kann es Nichts Disparateres geben, als wie einerseits die drei auf die Liebe bezüglichen Reden, welche den ersten Theil des

Digitized by Google

Phaedrus ausmachen, und die Theorie der Beredtsamkeit, um welche sich der zweite Abschnitt dreht. Aber bei eindringenderer Betrachtung wird man sich doch davon überzeugen können, dass diese beiden auseinanderklaffenden Hälften eine wohlgeschlossene Einheit bilden. Grade ihre auseinanderweichende Beschaffenheit, wie sie sich dem oberflächlichen Betrachter darstellt, ist ein von Plato mit Absicht gewähltes Mittel, um jeden ernsteren Leser zu veranlassen, die einheitliche Harmonie zwischen jenen beiden Hälften nicht sowol auf der Oberfläche als hinter derselben zu suchen. Und wenn daher nach einer bekannten Definition Jean Pauls Derjenige als geistreich bezeichnet werden darf, der auch da noch wesentliche Beziehungen entdeckt, wo der gewöhnliche Verstand sie nicht mehr findet, so wird der Phaedrus wohl für den geistreichsten unter den Dialogen des Plato gelten können. Zwischen dem Wesen der Liebe und dem Wesen der Beredtsamkeit weiss er tief gegründete Beziehungen aufzuweisen, die wie sie über jedes von diesen beiden Gliedern weit hinaus reichen, so auch überhaupt auf das Höchste hindeuten, was die Philosophie des Plato überhaupt bewegt.

Die erste Hälfte des platonischen Phaedrus unterscheidet — und portraitirt zugleich — in drei aufeinanderfolgenden Reden [1]) dreierlei Arten der Liebe. Die verschiedene Eigenthüm-

---

1) Den drei Reden kommt in unsern Augen eine doppelte, in sich aber wohl zusammenstimmende Bedeutung zu. Ihr verschiedener Inhalt fliesst in so hohem Grade aus jener dreifachen Verschiedenheit der sittlichen Verfassung hervor, die wir im Texte als Lust, Besonnenheit und Enthusiasmus geschildert haben, dass es für diese keine bessere dramatische Portraitirung geben kann, als diese drei Reden selbst und unmittelbar. Aus der Verschiedenheit dieses Inhalts und aus der diesem zu Grunde liegenden sittlichen Verschiedenheit ergiebt sich dann aber auch zweitens die Verschiedenheit der rhetorischen Form, und nicht weniger um dieser als um jener willen stehen sie da. Moralische und intellectuelle Verkehrtheit gehen ja nach Plato immer Hand in Hand. Hiernach würde man nun aber vielleicht glauben können, dass nur die dritte Rede Plato's eigne Meinung, die beiden andern dagegen nur einen von ihm unbedingt bekämpften Standpunkt vertreten. Indessen, wenn wir dem früher über das eigenthümliche Wesen des Dramatischen Bemerkten treu bleiben wollen, so werden wir Plato's Ansicht ebensowenig in der dritten Rede ausschliesslich erblicken, als in den beiden

Digitized by Google

lichkeit derselben sucht Plato dadurch von vorneherein klar zu machen, dass er die erste Art als Enthusiasmus, die zweite als Besonnenheit, und die dritte als eine übermüthige Lust bezeichnet. Ist der Enthusiasmus eine unmittelbare Gabe der Götter, so beruht die Besonnenheit auf einer von den Menschen selbst hinzuerworbenen Meinung; und endlich der Uebermuth entspringt aus einer der menschlichen Natur eingebornen Begierde nach Lust. Nach der allgemeinen weitgreifenden Bedeutung, welche der Begriff der Liebe, wie wir gleich noch näher einsehen werden, für den Plato besitzt, wird man hierin ohne Weiteres die drei möglichen Arten erblicken müssen, wie sich das Endliche zum Ewigen, wie sich vor Allem das Menschliche zum Göttlichen zu verhalten vermag. Und auch über seine Meinung von dem Werthe dieser drei Arten lässt Plato uns nicht lange im Unklaren.

Um mit dem Niedrigsten zu beginnen: so bezeichnet die Lust dem Plato vorwiegend etwas Eigensüchtiges und Verderbliches. Unmittelbar schadet dieselbe Anderen, mittelbar aber auch sich selbst. Denn wo ein Mensch den andern nach ihrer

---

andern unbedingt verkennen dürfen. Demgemäss haben wir denn auch den Versuch gemacht, die allen drei Reden in gewisser, und zwar jeder derselben in sehr verschiedener Weise zu Grunde liegenden Grundgedanken des Plato zusammenzustellen. Wie schwierig und wie sehr der Gefahr der Willkühr ausgesetzt dieser Versuch ist, verkennen wir freilich nicht. Aber ebenso unerlässlich ist er doch auch. Und wenigstens erleichtert wird er auch nicht nur durch die Analogie der in andern Schriften von Plato bethätigten Auffassungen, nicht nur durch die Kritik, die die beiden Unterredner selbst an den beiden ersten Reden ausüben, sondern namentlich auch durch die ganze ursprüngliche Anlage der Letzteren. Denn diese geht davon aus, dass ein sich nicht verliebt stellender Liebhaber in heuchlerischer Paradoxie seinem Liebling den Vorzug des Nichtverliebten vor dem Verliebten preist, um Jenen dadurch desto gewisser zu fangen, und dieses Thema führt dann auch der zweite Redner in seiner Weise aus. So kann Plato sich also keins der Motive aneignen, welche diesen beiden Reden zu Grunde liegen — weder das unmittelbar hedonistische, welches sich hinter der Maske des Ersteren verbirgt, noch das mittelbar hedonistische, in welches der beschränkte Standpunkt des Zweiten vielleicht gegen seinen eigenen Willen zurückfällt — wohl aber kann er sich Vieles von dem aneignen, was beide in ihrer ungünstigen Schilderung der Lust sagen, wie dies namentlich eine Vergleichung mit dem später bei Gelegenheit des Gorgias und Philebus Gesagten ausser Zweifel stellen wird.

Digitized by Google

übermüthigen Weise liebt, mithin aus der unserer Natur eingepflanzten Begierde nach dem Angenehmen: da wird er bald dazu gelangen, an dem Gegenstande seiner Liebe alle Güter, die derselbe nur irgendwie besitzen kann, zu vernichten. Muss es doch auch fast nothwendigerweise in Widerstreit mit der täglichen mit der momentanen Lust des Liebhabers gerathen, wenn der Geliebte geistige oder körperliche Vorzüge besitzt, wenn derselbe die schönen und wohlwollenden Besitzthümer der Freundschaft und Verwandschaft geniesst, ja wenn derselbe seine Neigung auch nur an Hab und Gut hängt. Denn auch durch diese Güter wird doch immer sein Herz als getheilt zwischen diesen und der unbedingten Hingabe an seinen Liebhaber erscheinen. Bei einer solchen falschen Liebe sind mithin die Interessen keineswegs identisch auf beiden Seiten, sondern im grade umgekehrten Verhältniss stehen Beide zu einander. Was für den Einen Lust ist, wird für den Andern eine Quelle des Uebels und ein Schaden. Und selbst Das unterlässt Plato nicht hinzuzufügen, dass eine derartige falsche Liebe, wiewohl sie für sich nichts andres sucht, als den gegenwärtigen Genuss des Angenehmen, dennoch nicht im Stande ist, eine gleiche Lust auch in dem Andern, auf welchen sie sich richtet, hervorzurufen. Vielmehr wird sie Diesen in immer zunehmenden Graden mit Ekel und Unlust erfüllen. Daraus ergiebt sich denn aber auch sofort noch ein Weiteres: Dasjenige, was Andern einen so grossen Schaden bereitet, kann auch nicht einmal an und für sich ein Gut sein. Denn was die Gabe eines Gottes, was ein Gut ist, kann überhaupt nicht schaden. Selbst der Schmeichelei und einigen andern Uebeln dieser Art ist doch in sofern immer noch ein Gutes beigemischt, als dieselben für den Augenblick das Angenehme veranlassen. Dagegen bei der völlig eigennützigen und hedonistischen Liebe fällt auch dies weg. Immer grösser wird die Unlust, welche sie mittheilt, je grösser die Lust wird, welche sie selbst empfindet. Ja, in ihrem eigenen Wesen birgt die Lust einen innern Widerspruch der seltsamsten Art denn sie schlägt jedes Mal in ihr baares Gegentheil um, so oft sie uneingeschränkt sich selbst überlassen bleibt. Denn auf die Befriedigung der Lust folgt die Sättigung, und auf die Sättigung der Ueberdruss, d. i. die Unlust — falls nicht von anderer Seite

Digitized by Google

her der Lust Schranken gesetzt werden. Somit bedarf die Lust um ihrer selbst Willen eines Zügels, der sie in denjenigen Gränzen erhält, innerhalb welcher sie angenehm und nützlich, und somit ein Gut bleibt.

Halten wir einen Augenblick ein, um die Begriffe zu beobachten, mit welchen Plato operirt. Es ist doch offenbar der Begriff des Guten, an welchem wie an einem Werthmesser über die eigennützige und hedonistische Liebe entschieden wird. Vom Angenehmen wird derselbe unterschieden und dem Schädlichen gegenüber gestellt. Auf diese Weise stellt sich uns das Gute als das höchste Maass, das Nützliche in seinem Gegensatze zum Schädlichen, und endlich das Angenehme in seiner richtigen Beschränkung als die drei Stammbegriffe der bisherigen Deduction heraus. Und diese drei Begriffe bezeichnen nun auch in der That den Stamm und Kern aller Platonischen Ethik. Auf ihnen wie auf ihren Grundpfeilern breitet sich zunächst die Güterlehre aus: und diese trägt dann wiederum die Tugendlehre. Beide Disciplinen setzen nur diejenigen beiden Tendenzen fort, welche schon hier unverkennbar sind, nämlich erstens das Nützliche dicht an das Gute anzuschliessen, ohne darum dies in Jenem aufgehen zu lassen, und zweitens das Angenehme dem Guten scharf gegenüber zu stellen, ohne darum das Moment des Angenehmen schlechterdings aus dem Begriff des Guten ausschliessen zu wollen. Vor allem das Letztere wird hier betont, wenn hier die Lust als die eigennützige Jagd nach dem Angenehmen zugleich auch als das Verderben aller fremden und übrigen Güter geschildert wird. Darum wird indessen auch die Lust selbst nicht unbedingt getadelt und verworfen. Vielmehr, wenn die Güter aufgezählt werden, deren Zerstörung durch die Lust beklagt wird: die geistigen, die leiblichen Güter, dann die Güter des Besitzes und endlich die Lust, so figurirt doch offenbar auch die Lust selbst wieder unter den Gütern mit, die durch ihr eigenes Uebermaass vernichtet werden. Also auch die Lust muss wenigstens eine Seite an sich haben, die indirekt als ein Gut bezeichnet wird, wenn ihre Selbst-Zerstörung beklagt wird.

Um dieser Zerstörung vorzubeugen, bedarf die Lust also eines Zügels: und einen solchen ertheilt ihr nun auch in

Digitized by Google

der That die zweite Art der Liebe, diejenige, welche Plato als Besonnenheit beschreibt. Sie ist die hinzu erworbene Meinung, welche nach dem Besten strebt: und um dieses ihres Strebens Willen wird sie zunächst gebilligt. Denn sie jagt nicht dem Angenehmen, sondern dem Guten nach, und verfolgt somit das Ziel, welches Plato selbst im Auge hat. Aber bald genug tadelt Plato sie doch auch wieder, und beschreibt sie als etwas durchaus Unzulängliches, eben weil sie nichts Anderes, als nur eine hinzu erworbene Meinung ist. Sie ist weit entfernt davon aus einer ursprünglichen Anschauung des Guten und aus Begeisterung für dasselbe hervorgegangen zu sein. Darum ist ihr das Gute, nach welchem sie strebt, denn auch nur ein beschränkt-erfahrungsmässiger Begriff. Unversehens verengt derselbe sich zu der blossen Vorstellung des Nützlichen. Um des Nutzens Willen, wenn auch unter der Firma des Guten, bekämpft diese Besonnenheit das Angenehme, so oft angenehm und gut mit einander in Conflict gerathen. So erwirbt diese Besonnenheit sich das Lob des Plato, weil sie das richtige Ziel verfolgt. Aber die Einseitigkeit, mit welcher sie es thut, führt sie zu den bedenklichsten Consequenzen. Nicht allein dass sie die Lust oftmals auch da bekämpft, wo sie nicht grade bekämpft zu werden brauchte: nein, unvermerkt sinkt sie selbst wieder auf denjenigen Standpunkt zurück, welchen sie längst überwunden zu haben glaubte, nämlich auf den Standpunkt der Lust. Eben weil sie auf halbem Wege stehen geblieben ist, hat sie auch diesen halben Weg umsonst gemacht. Zu frühzeitig hat sie nach Oben hin abgeschlossen, indem sie an Stelle des Guten das Nützliche setzte: und grade dadurch wird sie weiter nach Unten getrieben, als ihre Absicht war. Denn wo Besonnenheit an Stelle des Guten den Nutzen setzt, und nur um dieses Willen die Lust bekämpft, da ist sie nichts Anderes als eine elende Klugheit, die dem grössern Eigennutz den kleinern, die kleinere Lust der grössern opfert.

Unter diesen Umständen bedarf die Besonnenheit selbst wieder des Stachels oder Flügels, wie sie vorher der Lust einen Zügel ertheilt hatte, und dieser Impuls über alles Endliche, über die Mitte des Weges fort, bis an das letzte Ende desselben besitzt nun die dritte Art der Liebe, welche Socrates sich nicht

Digitized by Google

scheut als Enthusiasmus, Begeisterung, ja gradezu als Wahnsinn zu bezeichnen und mit einem fast unbedingten Lobe zu überschütten. Weil dieser Enthusiasmus unmittelbar eine Gabe der Götter ist, so ruht er auch nicht eher, als bis er wiederum bei dem Göttlichen anlangt. Weil er göttlicher Natur ist, so fällt sein eigentlicher Ursprung auch nicht in die Zeitlichkeit, sondern nur die Wiederherstellung desselben. Denn dieser Enthusiasmus entspringt aus Erinnerung, und zwar bezieht sich seine Erinnerung auf den wunderbaren Umzug, und auf die selige Schau, welche die unsterbliche Seele des Menschen vor ihrer zeitlichen Existenz im Gefolge der glückseligen Götter erfuhr, als sie mit Diesen durch das lichte Reich der Ideen zog, oder wie Plato Dasselbe hier bezeichnet, durch das lichte Reich des Ueberhimmlischen. Damals empfing sie in einem reineren Lichte einfache und glückselige Weihen; denn sie war selbst rein und vollommen, noch nicht gefesselt durch das Grab des Leibes, das wir jetzt mit uns herumtragen, und überhaupt noch unberührt von allen Uebeln, die unsrer in späterer Zeit warteten. Jede Seele zog in dem Gefolge desjenigen Gottes, der ihrem Wesen, seiner ursprünglichen Bestimmtheit nach, am Meisten entsprach: die kriegerische im Gefolge des Ares, und die Allumfassende des Philosophen im Gefolge des Zeus. So zogen sie zunächst an der innerweltlichen Seite des Himmels entlang und betrachteten die schönen Werke der Welt, je nachdem je Einer der Götter immer Eines Derselben unter sich hat. Dann aber wendet sich der glückselige Heereszug noch höher, oberhalb auf den Rücken des Himmels, und somit in den überhimmlischen Ort, an welchem die Wahrheit zu Hause ist und das wesenhafte Sein, wo dasjenige Sein sich findet, das farb- und gestaltlos und untastbar ist, und das dennoch eine Schönheit besitzt, welche nie ein Dichter nach Gebühr besungen hat, noch nach Gebühr besingen wird. Denn hier erblickt man die reine Gerechtigkeit, Besonnenheit, Wissenschaft und so ferner. Nicht etwa bloss diejenige Art dieser Ideen, welcher eine γένεσις beigemischt ist, und welche daher jedes Mal eine Andre erscheint in einem andern Objecte: sondern Diejenige, welche sich in Demjenigen befindet, was ein wahrhaftig-Seiendes, ein ὄντως ὄν ist; und daher sich schlechthin gleichbleibt. — Auf diese

Digitized by Google

überhimmlischen Eindrücke bezieht sich nun also diejenige Erinnerung der Seele, aus welcher die dritte, enthusiastische Art der Liebe entspringt. Wo wir Spuren des Gottes finden, welchem wir dereinst nachgefolgt sind: da beginnt der Enthusiasmus zu pulsiren: und er steigert sich zu dem höchsten Grade persönlicher Erregtheit und Innigkeit, wenn wir einem Freunde begegnen, der mit uns demselben Gotte nachfolgte. So ist Freundesliebe in gemeinsamer Liebe zu einem der Götter das eigentliche und tiefste Wesen der platonischen Liebe. Sie ist zugleich Erinnerung und Sehnsucht. Als Erinnerung wendet sie sich vor und über alle Zeitlichkeit hinaus; denn sie wurzelt in der Kenntniss der Ideen, deren Reinheit wir nur vor der Geburt zu erblicken vermochten. Als Sehnsucht treibt sie dagegen mitten in's Zeitliche hinein: denn in Gemeinschaft mit dem geliebten Freunde streben wir jetzt uns und ihn dem Gotte, welchem wir Beide dereinst gefolgt sind, ähnlicher zu machen, und unser ganzes Leben nach der Reinheit derjenigen Ideen zu gestalten, welche wir dereinst zusammen geschaut haben. So schön und so glückselig, so kräftig belebend und das Zeitliche mit ewigen Ideen befruchtend, ist der Enthusiasmus der Liebe. Seine Wurzeln liegen vor der zeitlichen Geburt und seine Wirkungen treiben tief in das gegenwärtige Leben hinein, denn für die grössten Beschwerden, welche das Leben der Zeitlichkeit drücken, giebt es keinen andern Arzt, als einzig und allein die enthusiastische oder philosophische Liebe.

Aber wozu bedürfen wir denn überhaupt des Arztes? woher stammen jene Beschwerden, von welchen erst die Liebe uns heilen soll: und warum ist unser Leben durch seine Geburt dem vollen Schauen der Ideen entrissen, und dadurch jenen Beschwerden anheimgefallen? Wir berühren damit offenbar die Frage nach dem Ursprunge des Uebels, und die damit zusammenhängende Ansicht Plato's über den Beginn der Zeitlichkeit für die Seele. Auf diese beiden Fragen bringt uns nun der Phaedrus, wenn auch freilich in seiner Bildersprache doch immer eine höchst bezeichnende Antwort. Wir werden Dieselbe wohl verstehn, wenn wir uns zuvor darüber orientiren, wie der Phaedrus den im Lysis angesponnenen Faden weiterführt.

Digitized by Google

Durch seine Zergliederung des Begriffes der Freundschaft war der Lysis auf ein Doppeltes geführt, auf die Anerkennung eines Mangels einerseits und andrerseits auf die Nothwendigkeit der Voraussetzung eines höchsten Gutes. Ohne das Eine wie das Andere fiel nach seinen Ergebnissen die Möglichkeit der Freundschaft fort. Aber Beides hatte der Lysis doch mehr nach Art zweier Punkte gezeigt, als in einem breiten, anschaulichen Bilde geschildert, wie dies im Phaedrus geschieht. Wie eine Spitze alles Strebens erschien das höchste Gut des Lysis: und dem entsprach der einzelne vorübergehende Mangel, von welchem doch zunächst nur die Rede war. Dagegen hier im Phaedrus entfaltet sich vor uns das volle Lebensbild, wie von der vorzeitlichen Glückseligkeit einerseits, so von dem Elende des zeitlichen Lebens andrerseits. Den mannichfachen und glückseligen Eindrücken der Ewigkeit entsprechen die auseinandergehenden Bestrebungen und die mannichfachen Uebel des zeitlichen Elends. Als einziger Arzt der Letztern und als letzter Rest der Erstern steht die Liebe in der Mitte zwischen Beiden, gleich innig mit Beiden verknüpft durch den Begriff der Erinnerung. Durch diese Veränderung ihres Umfangs hat sich nun aber auch die ganze Stellung der Frage in wesentlicher Weise umgewandt. Wenn es eine Freundschaft geben soll, so müssen wir auf der einen Seite einen Mangel zugeben, auf der andern ein letztes Ziel anerkennen. Das Eine als Ausgangspunkt, das Andere als Abschluss. So etwa ward im Lysis argumentirt. Dagegen der Phaedrus breitet diesen Mangel in allgemeinster Weise über das ganze Leben der Zeitlichkeit und jenes höchste Gut als Glückseligkeit über die vorzeitliche Existenz aus. So schliesst er denn mit überzeugender Kraft auf die Nothwendigkeit einer Vermittlung zwischen beiden Zuständen durch das Band der Liebe. Man sieht: die Betrachtung hat sich gradezu umgedreht, indem im Lysis gegeben war, was im Phaedrus selbst erst wieder gesucht wird und im Phaedrus gegeben war, was der Lysis erst finden zu müssen glaubte. Eine derartige Wechselwirkung weist nun in der That mehr auf eine künstlerische Harmonie nach Art von Strophe und Antistrophe hin, als auf die bestimmte Abfolge einer logischen Deduction. Aber das ist auch überhaupt die eigenthümliche Weise des Plato;

Digitized by Google

vielleicht bei keinem Philosophen von einiger Bedeutung ist die äussere Form des wissenschaftlichen Beweises so vernachlässigt, wie beim Plato: und doch weiss Keiner so eindringlich und bindend zu überzeugen durch die Art, in welcher alle einzelnen Gedanken bei ihm sich gegenseitig tragen und halten.

Dennoch liegt es auf der Hand, dass der Phaedrus nicht bloss eine andere Wendung des Lysis ist, sondern dass Jener Diesen auch noch in den wesentlichsten Punkten weiterführt. Am Bedeutendsten geschieht Dies in Rücksicht auf den Ursprung des Uebels und den damit zusammenfallenden Beginn der Zeitlichkeit. Als nämlich die Seele, so erzählt uns Plato, im seligen Anblick der Ideenwelt und im Gefolge der Götter einherzog, da glich ihre Gestalt dem zusammengewachsenen Gespann zweier nach allen Seiten hin mit Flügeln begabter Pferde und Eines Lenkers. Von diesen beiden Pferden war das Eine geduldig und vorsichtig, das Andere dagegen schlecht, von störriger und zugleich wilder Natur. Jedes kleine Hinderniss, das dem Gespanne aufstösst, wird daher von diesem zweiten Pferde benutzt, um nicht bloss die gutartige Schwäche des Ersteren mit sich fortzureissen, sondern auch um den Lenkungen des Führers Trotz zu bieten. So kann es denn auch nicht ausbleiben, dass, als die Seele da anlangt, wo der Umschwung der himmlischen Welt am stärksten ist, d. h. da, wo sie den Göttern auf den Rücken des Himmels nachfolgen soll, ihr Gespann in Unordnung geräth, durch die Schuld des zweiten Pferdes, bei der Schwäche des Ersten, und trotz des Gegenhaltens ihres gemeinsamen Lenkers. So überblickt denn in der That keine der menschlichen Seelen ganz ungestört das Reich des Ueberhimmlischen; denn Das ist nur den Wagenlenkern der göttlichen Seelen gegeben, dass ihr ganzes Gespann sich auf den Rücken des Himmels zu erheben vermag, um hier in ungestörter Dauer das Ganze des Umschwungs zu geniessen. Dagegen die Seelen der Menschen kommen nie ganz und in ungestörter Ruhe dazu. Einige erheben nur das Haupt ihres Wagenlenkers über die Decke des Himmels, und sind so nur unter fortwährenden Störungen von Seiten ihrer Pferde Zeugen der Ideenwelt, auch wenn sie die ganze Zeit des Umzuges hindurch in dieser Stellung zu verweilen vermögen. Andre kom-

Digitized by Google

men dagegen nur ab und zu, und noch Andre gar nicht zum Durchbruch der himmlischen Decke und somit zum Anblick des Ueberhimmlischen. Hiernach entscheidet sich nun aber das Loos der Seelen von Anfang an. Der Anblick der Ideenwelt ist die Nahrung der Seele und die Kraft ihrer Flügel. Welche Seele nun das Jenseits geschaut hat, die bleibt unversehrt bis zum nächsten Umzuge, und wenn sie sich bei jedem Umzuge durchzuarbeiten vermag, so bleibt sie ewig unversehrt. Dagegen wer Nichts geschaut hat, der muss seine Seele an einen bestimmten Leib binden lassen. Sein Flügelschlag erlahmt und fällt der Erde zu. Erde verdichtet sein Gefieder und Leiblichkeit bindet seine Seele. Indessen ist es auch hier noch immer von dem wesentlichsten Unterschiede, ob man in den Leib eines Thieres gewiesen wird oder in den eines Menschen, und auch hier wiederum nach den verschiedenen Arten des Menschenlebens, ja selbst innerhalb jeder Art bestimmt sich fortan je nach dem Grade von Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, welchen der Mensch besitzt, sein schlechteres oder besseres Schicksal. Nicht früher als im zehnten Jahrtausend kehrt nämlich jede Seele an den Punkt zurück, von welchem sie ausgegangen war. Nur Diejenigen, welche mit Philosophie geliebt und mit Liebe philosophirt haben, vermögen schon im dritten Jahrtausend das alte Ziel zu erreichen, falls sie nämlich innerhalb dieser Zeit drei Mal dieselbe Lebensart gewählt haben. Denn alle 1000 Jahre wiederholt sich für Alle die freie Wahl eines weiteren Lebens, hier vermag, wer einmal ein Mensch gewesen ist, das Leben eines Thieres zu erwählen, und auch Der zum Menschen zurückzukehren, der bereits Ein Mal vom Menschen zum Thiere herabgesunken ist. Dagegen niemals erhält die Gestalt des menschlichen Lebens, wer nie dahin gelangt war, das Ueberirdische oder vielmehr Ueberhimmlische zu schauen. Zugleich rascher aber als alle Uebrigen kehren Diejenigen auf den Ausgangspunkt zurück, welche in philosophischer Liebe ein treues Gedächtniss für die Schau der Ideenwelt bewahren. Denn in einer solchen Liebe findet eine Art von zeitlicher Wiederholung jenes vorzeitlichen Vorgangs Statt. Statt der Ideenwelt schauen wir freilich nur das Abbild der ewigen Schönheit in dem schönen Gegenstande,

Digitized by Google

welchen wir lieben; aber wir vermögen uns doch eben durch Diesen an Jene erinnern zu lassen; und diesem Erinnerungsbilde gegenüber vermag sich die Seele nun grade so wieder zu verhalten, wie gegenüber der ewigen Gegenwart des Schauens. Je nachdem das böse Pferd in uns oder der Lenker die Oberhand behält, oder auch das mittlere Pferd zwischen beiden Tendenzen die Mitte hält: schlägt auch die Erinnerung an die Vorzeitlichkeit zu unsrem grössern oder geringern Segen oder Verderben aus. Denn das sind eben die drei vorhin geschilderten Arten der Liebe, und auf diese fällt von hier ein neues und vollständigeres Licht; wir können nämlich erstens, wenn die Erinnerung an jene Wehen in uns bereits schwach geworden ist, die in uns angeregte Sehnsucht lediglich auf das Abbild statt auf die durch Dasselbe uns vergegenwärtigte Idee beziehen, und dann werden wir in jene übermüthige Lust verfallen, ja unter diesen Umständen fehlt sogar jede Bürgschaft, ob wir nicht auch wider die Natur das Angenehme verfolgen werden. Oder wir können uns auch ohne jeden sei's sinnlichen sei's philosophischen Trieb zum Schönen verhalten, und somit stumpf gegen das Abbild wie gegen das Vorbild verbleiben. Dann besitzen wir jene sterbliche Besonnenheit, die im Gegensatz zur Lust gebilligt, im Verhältniss zur enthusiastischen Liebe aber wieder herabgesetzt ward. Denn Das ist das dritte denkbare Verhalten, dass wir zum kühnsten aber geistigsten Enthusiasmus gelangen, weil wir in dem schönen Gegenstande die Idee der Schönheit wiederfinden, dass wir jenen mit Heftigkeit und Innigkeit, ja Plato setzt hinzu, mit Gottesverehrung lieben, aber dies Alles doch nur, weil er uns an die Schönheit der Ideenwelt erinnert, und somit durch Erinnerung an das Ewige die dass Zeitliche durchbrechende Sehnsucht zu befriedigen vermag.

Es ist schon im Gewöhnlichen schwer, die Worte eines Dichters in Begriffe zu zerlegen; aber gradezu unmöglich ist es, bei einem philosophischen Dichter, der wie Plato die tiefsten philosophischen Probleme durch die überschwänglichste reichste Poesie darstellt. Daher kann man nicht umhin, vielleicht den feinsten Geist seiner Anschauung zu verlieren, sobald man Dieselbe ihrer bildlichen Form „entkleidet". Dennoch wird es

Digitized by Google

unerlässlich sein, wenigstens einige seiner Grundzüge auch mit begrifflicher Sicherheit festzuhalten.

Zunächst drängt es sich auf, wie der Gegensatz vom zeitlichen Elend und von ewiger Glückseligkeit die Gedanken des Plato beherrscht; und wie Beides auf der getrübten oder reinern Erkenntniss der Ideen beruht, welche wir hier und dort besessen haben. Die philosophische und enthusiastische Liebe ist das einzige Band, das diesen Gegensatz vermitteln will, indem sie zwar eine zeitliche Aeusserung der Seele ist: aber doch nur eine Tendenz, die die ewige Beschaffenheit Derselben zurückverlangt.

Daraus überzeugt man sich dann aber auch weiter, wie eigenthümlich nach der Auffassung des Plato das Wesen und das Schicksal der Seele beschaffen ist: ursprünglich bestimmt in der vorzeitlichen Ewigkeit durch die Dreitheilung, welche sie in sich trägt und durch das verschiedene Verhältniss, welches ihre drei Theile immer und somit auch schon damals nnd mit Rücksicht auf die Ideenwelt behaupten: und ebenso bestimmt mit Nothwendigkeit innerhalb des zeitlichen Daseins durch die Leiblichkeit überhaupt und dann noch besonders durch die besondre Beschaffenheit dieses Leibes und des ihr verhängten Lebens. Und dennoch wird die Seele als frei betrachtet, sowol in ihrem ewigen, wie in ihrem zeitlichen Leben. Ist es doch offenbar ihre Arbeit gewesen, und somit ihr Verdienst oder ihre Schuld, ob und wie viel sie innerhalb der Ewigkeit von den Ideen geschauet hat. Und auch innerhalb der Zeitlichkeit hängt es wiederum von ihrem gerechten oder ungerechten Leben ab, ob sie eines bessern oder schlechtern Looses theilhaftig wird. Alle 1000 Jahre erneuert sich ihr die Wahl zwischen den einzelnen Arten des zeitlichen Lebens, und alle 10,000 Jahre die Entscheidung, ob überhaupt eingehen in die Zeitlichkeit oder nicht [1]). So halten sich Freiheit und

---

1) Das Nähere hierüber findet man in der ausgezeichneten Abhandlung von Trendelenburg Nothwendigkeit und Freiheit in der griech. Philos. in seinen histor. Beiträgen zur Philos. II. bes. p. 129. 140 seq. die in ihrer Einfachheit und Kürze doppelt bewundernswerth ist. Weiter unten kommen wir auch auf die Fragen zurück, die namentlich C. F. Hermann in seiner

Digitized by Google

Nothwendigkeit in dieser Ansicht Plato's über die Natur der Seele fast ganz das Gleichgewicht. Und ebenso ist sie denn auch zugleich etwas unsterbliches und etwas sterbliches, nach dem vieldeutigen Ausdrucke des Plato, der freilich noch einer späteren Auslegung bedarf, aber doch auch so schon bezeichnend genug ist.

Unter allen Umständen ergiebt sich aber doch so viel mit Sicherheit: dass die Philosophie dem Plato auf das Wesentlichste mit der Liebe verknüpft ist, und dass Diese wiederum den eigentlichen Grundtrieb der Seele bezeichnen soll, ihren Trieb aus dem Endlichen in's Ewige. Somit ist der Begriff der Seele der eigentliche Mittelpunkt für den ersten Abschnitt des Phaedrus und eben dieser Begriff ist nun auch Dasjenige, was mit dem ersten Abschnitt der zweite in der handgreiflichsten Weise gemein hat. [1]).

Anscheinend geschieht der Uebergang in der allernachlässigsten und lockersten Weise. Es wird von der Kritik der drei eben gehaltenen Reden über die Liebe ausgegangen und diese Kritik erweitert sich immer mehr zu einer umfassenden Theorie über das Wesen und die Aufgabe der Beredtsamkeit, und verbreitet sich immer mehr in rhetorische, und noch dazu mit der Zeitgeschichte zusammenhängende Details. Aber wer den Begriff der Seele im Auge behält, der findet leicht und auch nur Der findet das zusammenhaltende Band und den eigentlichen Sinn aller dieser Bemerkungen. Die Liebe ist der Grundtrieb der Seele und auch die Beredtsamkeit wird gradezu als Psychagogie, d. i. Seelenbestimmung definirt. Die Liebe ist der Grundtrieb, den die ins Endliche gerathene Seele empfindet, sich ihrer alten Unsterblichkeit durch Gemeinschaft der ethischen und intellectuellen Bildung wieder zu bemächtigen. Und auch die Beredtsamkeit bietet nur zu diesem Zwecke die Einwirkung der Einen Seele auf die Andere, die Mittheilung

---

Abhandlung: De partibus animae immortalibus secundum Platonem. Göttinger index lectionum. 1850.51 angeregt hat.

2) Vgl. die trefflichen Abhandlungen von Deuschle: über den innern Gedankenzusammenhang im platonischen Phaedrus, Zeitschrift für Alterthums-Wiss. 1854. und die platonischen Mythen, insbesondere der Mythos in Plato's Phaedros. Hanau 1854.

Digitized by Google

durch das Wort auf. So repräsentirt die Beredtsamkeit als ein Theil desselben, jede Art des künstlerischen Verfahrens, welche einen wissenschaftlichen Gedankeninhalt in Worten niederlegt, um durch Diese einen neuen Gedankeninhalt in der Seele des Zweiten zu erzeugen. Die Theorie der Beredtsamkeit, d. h. also Rhetorik in dieser weitesten und höchsten Fassung des Begriffes [1]) kann daher auch nichts Anderes sein, als Reflexion über jenes künstlerische Verfahren, und somit — da eine derartige Reflexion in ihrer ganzen Allgemeinheit identisch ist mit der Aufgabe der Philosophie, kann auch die Rhetorik hier Nichts weniger als wie die Philosophie selbst vertreten sollen. Unter diesen Umständen begreift man es also noch deutlicher, wie die Forderung des Plato, auch die Rhetorik philosophisch zu behandeln, eng zusammenhängt mit der Schilderung der auf Mittheilung ausgehenden philosophischen Liebe. Die philosophische Liebe fühlt den Drang in Worte auszubrechen, darum muss denn auch das Wort der Beredtsamkeit sich philosophisch gestalten lassen, um als geeignetes Organ, um als wirkliche Bethätigung dieser Liebe gelten zu können. Was die Liebe wünscht, versucht die Rede, nämlich Ergänzung der Einen Seele durch die Andre, um auf diesem Wege, wie Plato sagt, eine Art von Unsterblichkeit zu erwerben. Die Theorie der Rede kann daher auch nichts Anderes sein, als Bewusstsein der Liebe: Bewusstsein von der Nothwendigkeit der Ergänzung, welche sie versucht und von der Möglichkeit ihres Gelingens. Ein solches Bewusstsein ist seinem Wesen nach nun aber in Nichts verschieden von der Philosophie. So tief ist es der philosophischen Liebe des Plato eingepflanzt, nach Mittheilung zu verlangen, und so tief ist es dem philosophischen Bewusstsein des Plato zur Methode geworden, alle und jede Mittheilung von Etwas Gutem auf sein höchstes Gut zu beziehen.

Aber die Bedeutung dieses zweiten Abschnittes im Phaedrus wird vielleicht noch characteristischer hervortreten, wenn wir nicht bloss sein Gemeinsames mit dem zweiten Theile des-

---

1) Man begreift hiernach auch leicht die innere Veranlassung, die Plato und sein Socrates hatten, auf die früher beleuchtete Polemik gegen die Schrift zu kommen.

Digitized by Google

selben ins Auge fassen, sondern auch die Unterscheidung Beider von einander. Der erste Theil gründete auf die richtige Art der Liebe unser ganzes Verhalten, d. h. das Verhalten aller endlichen und doch nicht ausschliesslich für die Endlichkeit bestimmten Wesen. Zu diesem Ende griff er auf die Geschichte und die Natur der Seele zurück, um in ihrem Innern die Liebe als den Grundtrieb ihres Lebens nachzuweisen. Aber die Aeusserungen dieses Lebens fasste er doch vorzugsweise nur nach ihrer sittlichen Seite, d. h. nach der Seite des Willens. Willensregungen werden doch offenbar bezeichnet, wenn von der Lust, der Besonnenheit und dem Enthusiasmus die Rede ist. Dagegen der Begriff der Rede, der gleichfalls auf das Innere der Seele zurückweist, insofern Diese aus einem Drange der Seele hervorgeht, und ihrerseits wieder eine bestimmte Beschaffenheit der Seele herausbilden will, weist doch ungleich mehr auf die intellectuelle Seite unseres Seelenlebens hin als auf die ethische. Die philosophisch gebildete Rede geht aus Erkenntniss hervor, will Erkenntniss in einem Andern bewirken, und gewinnt zuletzt in der philosophischen Rhetorik ein Bewusstsein über sich selbst. Die Liebe ist Sehnsucht nach der Ideenwelt, sofern diese Inbegriff ewiger Glückseligkeit war. Dagegen die Rede ist Abbild eines Gedankeninhalts, der wie alle Gedanken seine letzte Bewährung, objectiver wie subjectiver Art in der Ideenwelt besitzt. So ist die Seele als Träger der Erinnerung an die Ideen der gemeinschaftliche Begriff des ersten und zweiten Theils, aber der Unterschied von Handeln und Erkennen, von Ethischem und Intellectuellem trennt sie von einander. Er trennt sie, aber doch nur in höchst relativer Weise, und jedenfalls nur so, dass beide Seiten eine durchaus symmetrische Reihe der Entwicklung zeigen. Wie es nämlich ein dreifaches Verhalten des Endlichen zum Ewigen nach Seiten des Ethischen hin geben kann, so auch nach Seiten des Intellectuellen. Die Lust bedarf der Besonnenheit, wenn sie sich nicht selbst zerstören soll, und die Besonnenheit bedarf wiederum des Enthusiasmus, wenn sie nicht auf halbem Wege stehen bleiben und dadurch Alles wiederum verlieren will. Aber andrerseits findet auch das berechtigte Moment an dem Angenehmen der wahren Lust seinen vollbleibenden Bestand in dem Nutzen der Besonnen-

Digitized by Google

heit, und ebenso wird das berechtigte Maass der Besonnenheit in keiner Weise durch den Enthusiasmus vernichtet. Man denke nur an den dreifachen Bestandtheil des Seelengespanns. Wenn und so lange Alles in Ordnung ist, lenkt die Weisheit des Geistes das Maass des Einen Pferdes so gut wie das Uebermaass des Andern. Die Kraft der Bewegung dankt der Wagen auch dem Letztern, die richtige Hemmung dem Erstern und der aus Beiden hergestellten Harmonie des Ganzen die Ordnung. Sobald diese Ordnung des Ganzen aber gestört wird, sinkt jede Stufe im Einzelnen wie unter sich selbst hinunter. Der Enthusiasmus wird Besonnenheit des Nützlichen, und die Besonnheit wird zur Lust; ja die Lust selbst bringt es dahin, dass überhaupt aus einer Menschenseele eine Thierseele werden kann. So bewahrt die Harmonie des Ganzen jede Stufe an ihrem Orte, während die einmal eingetretene Verwirrung sie Alle degradirt. Ganz analog steht es nun aber auch nach der intellectuellen Seite hin, und als Beleg dazu stehen im ersten Theile die drei Reden nach ihrer formellen Seite, und die rhetorische Reflexion über diese Formseite im zweiten Theile. Deutlich genug entwickelt Plato nämlich, wie unsre Rede sich als Abbild der Gedankenentwicklung und der Begriffsgliederung in dreifacher Weise verhalten kann: entweder wir können unsre Begriffe und Gedanken in einer völligen Unordnung und Verworrenheit besitzen, und somit in einem solchen Zustande, dass von einem eigentlichen Trennen oder Verbinden derselben noch gar nicht einmal die Rede sein kann. So thut es die erste Rede des Phaedrus für einen bestimmten Fall. Unabsichtlich fliesst Alles in ihr durch einander. Bald hat sie das Wahre, bald verfehlt sie dasselbe durchaus. Die zweite Stufe wird sodann dadurch bezeichnet, dass wir zwar verbinden und trennen, aber doch nicht in der richtigen Weise, sondern indem wir Zusammengehöriges trennen und Unterschiedenes vereinigen, und indem wir überhaupt diese beiden Akte irrthümlich als das Höchste und Wesentlichste am Erkennen betrachten. Dies ist der gekünstelte Standpunkt der zweiten Rede. Endlich die dritte Stufe besteht darin, dass wir eine lebendige Anschauung des Ganzen besitzen, und in dieser eine gründliche Sachkenntniss mit genauer Formkenntniss, die richtige Verknüpfung mit der richtigen Unter-

Digitized by Google

scheidung in Betreff der Begriffe vereinigen, aus keinem andern Grunde, als weil das in sich gegliederte Bild des Ganzen als eine lebendige Gestalt, als eine ἰδέα jeder Zeit vor unsern Augen steht. Dies legt die dritte Rede für den Begriff der Liebe an den Tag, indem sie diesen Begriff bis in die Natur der Seele hinein und durch diese bis in die vorzeitliche Ideenwelt hinauf verfolgt. Deutlich ist es, worauf diese drei Stufen ihrem letzten Grund nach hindeuten: nämlich auf die Sinnesempfindung, welche sich in dem durchaus verworrenen und unfassbaren Flusse des Werdens bewegt, auf die Verstandeserkenntniss, welche durch Abstraction des Seins von der gewordenen Welt ihre logisch nackten Begriffe sich bildet, und endlich auf die Anschauung der Ideen, welche mit unverrückbarer Sicherheit dennoch die Fülle und das Leben der Schönheit vereinigt. Unter diesen Umständen springt denn nun auch ungesucht die Symmetrie in die Augen, durch welche diese intellektuelle Trichotomie der vorhin behandelten ethischen entspricht. Wie früher gezeigt wurde, dass die Lust der Besonnenheit, die Besonnenheit des Enthusiasmus bedürfe, um nicht sittlich werthlos zu sein, so wird hier auch der wissenschaftliche Unwerth der Empfindung angedeutet, wenn sie ohne den Verstand, und des Verstandes, wenn er ohne die Ideenanschauung sein will. Aber schon diese Symmetrie hebt doch auch noch weiter hervor, dass, wie nicht jede Lust von der Besonnenheit bekämpft wird, nicht jede Festigkeit der Besonnenheit von dem Enthusiasmus aufgelöst wird, so auch nicht blos der Verstand wissenschaftlichen Werth besitzt, falls derselbe sich nur der Befruchtung durch die Ideen aufschliesst, sondern auch die sinnliche Empfindung, falls sie es dem Verstande erlaubt, sein Maass und seine Regel in sie hinein zu senken. Die wahre d. i. die von Besonnenheit geleitete Lust erhält sich in dauernderer Gestalt, während das Uebermass der Lust die Lust selbst nur zerstört. Ebenso hebt auch der Enthusiasmus jeden Nutzen auf, den zu erstreben die Besonnenheit berechtigt war, während dagegen die sich selbst überlassene Besonnenheit leicht auf den Standpunkt der Lust zurücksinkt. Der Begriff des richtig erkannten Nutzen schliesst nicht den der berechtigten Lust aus und alle beide werden aufgenommen in den höchsten Begriff des Guten. Darum

Digitized by Google

bezeichnete ich die drei Begriffe des Angenehmen, des Nützlichen und des Guten als die Grundpfeiler der platonischen Ethik, aber das Gute ist der grösste unter den Dreien. Und ihnen gegenüber kann man nun die Begriffe des Schönen, des Wahren, und gleichfalls wieder des Guten als die Grundpfeiler der platonischen Dialektik und Erkenntnisstheorie bezeichnen. Denn in dem Begriffe des Guten begegnen sich beide Trichotomien und schliessen sich in demselben ab. Wird die Sinnesempfindung nicht einseitig festgehalten, sondern nimmt das Maass der Besonnenheit, die Regel des Verstandes in sich auf, so ergreift sie, wie auf dem Wege des Handelns die wahre und bleibende Lust: so auf dem Wege des Erkennens die Schönheit und die Diese darstellende Kunst. Und ebenso behaupten sich Verstand und Besonnenheit in ihrer richtigen Mittelstellung zwischen der Schönheit der sinnlichen Welt und der Schönheit der Ideenwelt; so gelangt man zu einer Wissenschaft, die in ihrem Trennen und Verbinden zwar vermittelnder Natur ist, aber dennoch den Besitz der Wahrheit sich beilegen darf. Freilich ist es nicht die höchste Wahrheit, die der Verstand auf diese Weise ergreift, noch die höchste Wissenschaft, die er bethätigt, aber er bleibt doch immer ein nothwendiges Mittelglied zwischen dem unbedingten Sein der Ideen und dem unbedingten Werden des Zeitlichen. Das Höchste in allen diesen Beziehungen ist und bleibt nun aber die Idee des Guten. Wie wir alles Angenehme um des Nutzens, und allen Nutzen um des Guten willen, und wie wir ebenso die künstlerische Schönheit nur um der wissenschaftlichen Wahrheit, und Beide nur um des Guten willen verfolgen sollen, so begegnen sich in der Gestalt des Guten alle diese vier Begriffe, und die enthusiastische Anschauung dieser Gestalt, sowie die daraus hervorgehende Liebe zu Derselben ist somit höher als alle Lust und Besonnenheit, als alle Wahrnehmung Kunst und Wissenschaft.

So schwingt sich Plato immer weiter empor bis zu der Höhe eines Absoluten, das die Synthesis aller Unterschiede bezeichnet. Auf diese Weise ist es in der That ansprechend und verführerisch genug, das ganze platonische System aus dem Phaedrus herausspinnen zu wollen. Es liegt auch wirk-

Digitized by Google

lich der Keim des Ganzen in diesem Dialoge. Zunächst sieht man, mit welcher bestimmten Nothwendigkeit sich drei Hauptmassen des platonischen Philosophie aus dem Phaedrus entwickeln, warum das System sich also in drei mehrfach unter einander verschlungene Disciplinen gliedert. Die Liebe war das Thema in dem ersten Abschnitt, die den Gedanken abbildende Rede das Thema in dem zweiten, und endlich der Begriff der Seele das ihnen beiden Gemeinsame. Was ist denn nun aber die Seele und das Leben anders, als wie der Kernbegriff der Physik; die durch die Liebe bedingte Sittlichkeit anders, als der Kernbegriff seiner Ethik? Auf der dreifachen Art der Liebe beruht die Zerlegung der Gesammttugend in drei Einzeltugenden, die Anerkennung dreier verschieden berechtigter Güter des Sittlichen, sowie die Verschiedenheit des States in seinen einzelnen Ständen und in der Verfassung des Ganzen. Endlich aber ist auch der durch das Wort vertretene Begriff, das durch das Reden repräsentirte Denken nichts anders, als der erschöpfende Gegenstand der Dialektik. Denn den vollen Inhalt der letztern hat man in der That dann erschöpft, wenn man an die drei Theile derselben erinnert, an die Aesthetik als die Lehre von der Sinnenwelt und der auf diese bezüglichen schönen Kunst, an die Logik als die Lehre von der vermittelnden Wissenschaft, die durch Abstraction von der gewordenen Welt gewonnen, und endlich drittens die Ideenlehre, die auf Anschauung hinweist. In den drei Reden, welche der erste Theil der Philosophie enthält, werden diese drei Stufen practisch bethätigt, wie sie in dem zweiten Theile theoretisch besprochen werden. Aber abgesehen von dieser allgemein formalen Beschaffenheit des ganzen Systems kann man im Phaedrus doch auch so manche einzelne Ansicht des Plato im Werden und Entstehen erblicken, und man überzeugt sich daher davon, wie tief innerlich dieselben in den Gedanken und Anschauungen des Plato begründet sind. Man begreift es z. B. ohne Weiteres, warum das System des Plato eine Darstellungsart gebraucht hat, die wir als ein philosophisches Kunstwerk bezeichnen mussten, weil sie weder rein künstlerisch, noch rein philosophisch ist, sondern eine Vereinigung beider Seiten. Denn Plato will das Schöne nur um des Wahren, und auch das Wahre nur um des Guten

Digitized by Google

willen. Er bildet daher mit künstlerischer Hand die Form aus, aber doch nur um durch sie seinen Gedankeninhalt mitzutheilen. Indessen er will doch auch andrerseits nicht jede beliebige Art der Gedankenmittheilung, sondern dieselbe nur durch die schöne Form der Kunst. Denn es ist ihm um eine Anschauung des lebendigen Ganzen zu thun, die wie alle Anschauung, der Ideen Form und Gehalt, Schönheit und Wahrheit in einander schliesst; es ist ihm auf Grund dieser Anschauung um Nacherzeugung seiner Gedanken zu thun, wie alle wirklichen Dinge durch Gott auch nur auf Grund einer Ideenanschauung erzeugt und entstanden sind. Somit kann man sagen, dass wie nach den Ausführungen des Plato der Mensch eine Welt im Kleinen, ein Mikrokosmus ist, so auch sein System in Anordnung und Beschaffenheit aller seiner Theile ein Abbild der Welt ist, wie dieselbe vom Plato aufgefasst wurde, und dass auch wirklich der Phaedrus selbst wieder ein propaedeutisches Compendium seines ganzen Systems ist. Dies ist die tiefer liegende Philosophenkunst des Plato, von welcher die künstlerische Construction seiner Dialoge selbst nur erst die äusserliche Folge ist, denn allerdings nur in Dialogen konnte der Philosoph schreiben, der sein System mit zwei Begriffen anhebt, die so sehr wie der Begriff der Liebe und der Rede auf eine Gemeinsamkeit des Lebens hinweisen. Aus demselben Grunde begreift man dann aber auch weiter, warum das ganze System auf Politik und die ganze Politik auf die Erhebung der Philosophie hinausläuft. Denn alles Höchste begegnet sich nach dem Plato in der Philosophie, und Diese ist daher dazu bestimmt in einer Gemeinsamkeit des Zusammenlebens zu verwirklichen, was für die beschränkte Existenz der Einzelnen viel zu hoch und umfassend ist. — So beginnt Plato seine schriftstellerische Kunst im Phaedrus mit Polemik gegen die Kunst, nämlich die Rhetorik, und er beendigt seine schriftstellerische Bahn in der Republik, wiederum mit einer Polemik gegen die Kunst, nämlich in dem berüchtigten Kampfe wider die Dichtkunst der Griechen. Seine Polemik gilt aber weder in dem Einen noch in dem andern Falle der Kunst als Solcher, sondern nur der gewöhnlichen, nicht von Ideen geleiteten Ausübung der Kunst. Sie involvirt daher nichts Anderes als die an diese Künste gestellte

Digitized by Google

Forderung, sich von philosophischen Geiste durchdringen zu lassen.

Fasst man nun aber auf diese Weise den Phaedrus im Zusammenhange des Ganzen auf, so werden so manche einzelne Eigenschaften Desselben auch erst in ihr rechtes Licht treten. Zwei derselben möchte ich hier noch als besonders characteristisch hervorheben. Man hat es zu allen Zeiten beobachtet, dass eine ganz besonders frische Naturauffassung, ein frischer Naturzug durch das Ganze des Phaedrus weht. Schon Das darf man bei der symbolisirenden Art des Plato hierher ziehen, dass dies Gespräch — gegen die sonstige Gewohnheit des Plato — mitten in die freie Natur, fern von den Märkten und Gymnasien der Stadt seinen Schauplatz hat. Socrates selbst macht darauf aufmerksam: wobei er sich im Allgemeinen als völlig unempfänglich gegen die Natur, als stumpf und taub gegen Baum und Wald beschreibt, weil eben nicht Baum und Wald, sondern nur die Menschen und das menschliche Leben eine Sprache für ihn besässen. Aber er fügt doch auch sofort hinzu, dass, wer ihm philosophische Reden mittheilen wolle und zwar nicht anders als in freier Natur, dass ein Solcher ihn durch ganz Attika und überhaupt, wohin er wolle, zu ziehen vermögte. Und um die gegen sich selbst erhobene Anklage mangelnden Natursinnes durchaus wieder auf ihr rechtes Maass zurückzuführen, entwirft er dann eine Schilderung der sie umgebenden Natur, die vielleicht das Lieblichste im ganzen Plato ist. Wer kennt nicht die Platanen des Plato und das Wassers des Ilissos, wie sie als Schauplatz für das Philosophiren des Plato sprichwörtlich geworden sind, in der Griechischen Welt, zumal bei den Attischen Komikern, so gut wie bei den Lesern des Cicero, und wohin sonst in unvermittelter oder vermittelter Weise die Dialoge des Plato gedrungen sind. Diese Schilderungen der Naturscenen stammen nun aber vorzugsweise aus dem Phaedrus her, und erhalten ihr volles Licht erst dann, wenn man bedenkt, dass ein und derselbe Begriff das Centrum der platonischen Physik, wie das Centrum dieses Dialoges bezeichnet; Dies ist der Begriff der Seele. Nur soweit besitzt die Natur Stimme und Sprache für den Plato, als sie Seele hat, nur soweit mag und kann er sie erklären: als sie das lebendige

Digitized by Google

Walten einer Alles durchdringenden Seele an den Tag legt Nur soviel ist an der Natur werthvoll, als erkennbar ist; und nur so viel ist an ihr erkennbar, als ein Gemeinsames mit dem Menschen, als eine Seele an den Tag legt. Dies ist der bereits vom Socrates überkommene Grundzug der platonischen Physik, der den Character derselben als Teleologie bestimmt, indessen doch nur so, dass immer noch das Vorhandensein eines materiellen Naturleibs nicht vergessen wird, der soweit, als er den Zwecken der Seele widerstrebt, und als von dieser getrennt gedacht werden kann, auch völlig werth- und interesselos für die Erkenntniss der Menschen ist. Grade so ist die nächste Umgebung der Natur für den Socrates stumm und werthlos, wenn man ihm nicht in denselben Reden über die Seele und für die Seele mittheilt. Sobald man ihm aber durch solche Reden die Natur aus dem Wesen der Seele zu deuten beginnt, sofort erhält auch das Wasser des Ilissos und das Rauschen der Platanen eine musische Sprache für ihn, ja selbst die Cicaden erscheinen ihm dann als gewesene Menschen, und auch jetzt noch als Organe der Musen, deren grelles und eintöniges Geschwirr mitten in der Sommerhitze eines Attischen Nachmittages, zu nichts Anderm auffordern soll, als zur Philosophie, ja deren Praeexistenz selbst eine philosophische gewesen sein soll.

Ganz ähnlich hat man nun auch den zweiten Punkt[1]), den ich erwähnen wollte, zu allen Zeiten erkannt, ohne ihn indessen vielleicht in seiner tiefsten Bedeutung zu übersehen. Man hat sich schon im Alterthum der Beobachtung nicht entziehen können, dass die Art, wie Plato im Anfang des Phaedrus die sophistische Behandlung der Mythen kritisirt und verwirft, in einem wesentlichen Zusammenhange stehen muss mit dem eingreifenden und ausgedehnten Gebrauch, den Plato selbst in der Mitte des Dialogs von Mythen gemacht hat. Auch hierfür erhalten wir den vollsten Aufschluss, aus dem recht vergegenwärtigten Begriffe der Seele. Wies uns die erste Bemerkung auf den Zusammenhang hin, in welchem die Menschenseele

1) Schon Neander und andere Theologen haben die Bedeutung dieses Punktes gewürdigt, besser jedenfalls als die Mehrzahl philologischer und philosophischer Beurtheiler des Plato.

Digitized by Google

mit dem gleichfalls beseelten Leben der Thiere und ihrer übrigen Natur sich befindet — zumal durch die vorausgesetzte Seelenwanderung — so weist uns dagegen dieser zweite Punkt auf den Connex der Seele mit dem Göttlichen hin. Der Mythus, um welchen es sich handelt, war ein speciell Attischer und bezog sich auf den Boreas, der an den Ufern des Ilissos die Oreithyia geraubt haben soll. Einfach zersetzten die Sophisten Dies nun dahin, dass der Sturmwind die Königstochter erfasst und von den Felsen herabgeworfen habe. Auch unter unsern Mythologen würden sich vielleicht Rationalisten genug finden, die diese sophistische Behandlung für die einzig wissenschaftliche ausgeben würden, und wäre es erlaubt, jeden Mythus atomistisch für sich zu betrachten, so müsste dieselbe auch allenfalls befriedigen. Aber dennoch ist Socrates in einem höheren Rechte, wenn er Dieselbe tadelt. „Derartige Deutungen“ sagt er etwa: „sind gelehrte Klügeleien, so beliebt und gewöhnlich sie heutzutage auch sein mögen. Wer sich ihnen einmal hingiebt, Dem ziehen sie eine unabsehbare und mühselige Arbeit zu. Denn wer eine dieser mythologischen Gestalten zersetzt hat, der muss der Consequenz wegen auch alle übrigen in derselben Weise zweifelnd beleuchten und natürlich zu erklären wissen. Da wird er sich denn aber schon bald genug überwältigt finden durch die unabsehbaren Schaaren von abenteuerlichen Naturen, die ihm gleich furchtbar, d. h. gleich unerklärbar — durch ihre Menge, wie durch ihre Seltsamkeit sein und bleiben werden. Aber auch selbst, wenn diese Arbeit je zu Ende gebracht werden könnte: unter allen Fällen würde sie auf Seiten Dessen, der sie vollführt, keine sehr glückliche Begabung, sondern nur einen ungefälligen Witz beweisen, eine bäurische Weisheit und eine lächerliche Voreiligkeit; ich halte mich daher von allem Derartigen fern. Noch immer vermag ich nicht jener Inschrift des delphischen Tempels: „Erkenne Dich selbst“ eine volle Genüge zu leisten. Nun aber scheint es mir doch lächerlich zu sein, wenn Jemand Das noch nicht weiss, und dennoch der Untersuchung jener fremden und fernabliegenden Dinge obliegen will. Desswegen lasse ich solche Untersuchungen fahren und glaube, was allgemein davon gehalten wird. Nicht sie untersuche ich, wie ich eben schon

Digitized by Google

sagte, sondern mich selber, ob ich nicht etwa auch ein Ungeheuer bin, mannichfaltiger gestaltet, und in Folge dessen verworrener als eine Chimäre, wilder als ein Typhon, oder ob ich ein zahmeres und einfacheres Wesen darstelle, dem ein Theil sittsamer und göttlicher Natur verliehen worden.

Auf die Behauptung des Socrates, dass er taub für die Sprache der Natur sei, folgte seine begeisterte und sinnige Naturbeschreibung, und in dem Begriffe der Seele löste sich uns das scheinbare Räthsel dieses Widerspruches. In der Seele liegt ein Band zwischen Natur und Menschen; darum gilt die Natur soweit und nur soweit für den Menschen, als sie Seele enthält. — Ganz ähnlich steht hier nun auch die Verwerfung der Mythendeutung durch den Socrates an der Spitze, und ihr folgt dann jene begeisterte Mythendichtung, welche, wenn sie auch nicht die ganzen Mythen selbst erst erfunden haben sollte, doch jedenfalls Nichts ist, als eine Deutung gegebener Mythen im philosophischen Sinne. Auch über diesen Widerspruch hebt uns der Begriff der Seele hinweg. In der Seele liegt ein Band des Menschen, wie mit der unter ihm stehenden Natur, so mit dem über ihm stehenden Ewigen und Göttlichen, das in der Seele ist, aber als ein Höheres als Diese selbst. Darum ist jede Mythendeutung zu tadeln, welche von sich behauptet, dass in ihr der volle Sinn des Mythus ganz und gar und mit begrifflicher Festigkeit aufgehe. Aber nicht zu tadeln ist nach der Ansicht des Plato eine Mythendeutung, die nicht rationalistisch verfährt, sondern auf der Erinnerung an die Anschauung der Ideen beruht, denn dadurch steigt sie in das Wesen der Seele hinab und überzeugt sich hier, dass alles Göttliche immer noch einen Ueberschuss im Verhältniss zu der Seele zurücklässt, der von dieser nicht befasst wird. Grade dieser Ueberschuss nöthigt nun aber auch sogar zu einer Mythendeutung, resp. zu einer Erfindung neuer Mythen. Dieselbe ist nicht zu tadeln, weil sie unerlässlich ist. Man hat die richtige Beobachtung gemacht, dass eine tiefgreifende Verwendung eigentlicher Mythen, im Unterschiede von einem mehr oberflächlichen Gebrauche Derselben, und im Unterschiede von dem Gebrauche blosser Allegorien und poetischer Personificationen von Seiten des Plato nur da eintritt, wo es sich um das Vor und Nach der zeitlichen

Digitized by Google

Existenz des Menschen handelt. Nur die hierauf bezüglichen Mythen des Plato sind von der Art, dass sie ihren vollen Gehalt, soweit derselbe nothwendig ist, nicht in Begriffe auflösen lassen, und dass man daher von dem Systeme selbst ein Stück verliert, sobald man diese Mythen, wie z. B. den von der vorzeitlichen Ideenschau, aus dem Systeme herauszuschneiden versucht. Immerhin mag dies vom einseitig wissenschaftlichen Standpunkte aus, als eine Gebundenheit des Plato erscheinen; und diese Gebundenheit verschmäht schon der grosse Schüler des Plato, der nüchterne, wasserklare Aristoteles. Aber er verschmäht damit zugleich die tiefsten — sollen wir sagen Ahnungen oder Reste? — eines religiösen Bewusstseins, die in diesen Mythen des Plato enthalten sind. Und die in den Mythen enthalten sind, als eine Macht über den Plato, die selbst da noch auf ihn wirkte, wo er es selbst nicht mehr glaubt und weiss. Dies sind die beiden wichtigsten Einzelnheiten, deren Beleuchtung durch den Phaedrus wir noch einer besonderen Aufmerksamkeit empfehlen wollten. Auch noch einige andere Punkte ähnlicher Art würden wir freilich mit Leichtigkeit hinzuzufügen im Stande sein — für unsere Zwecke mag es indessen auch an dem Angeführten genug sein. Denn auch schon jetzt wird es dem, der auch nur überhaupt unsere Auffassung des Phaedrus billigt, einleuchten müssen, in wie hohem Grade der Phaedrus es verdient als eine geniale Conception und Anticipation des ganzen platonischen Systems bezeichnet zu werden, in wie hohem Grade er es verstanden hat, alle diejenigen Motive anzuregen, aus denen wir später das ganze weitere System sich werden entwickeln sehn. Es genügt, wenn wir zur näheren Bestätigung dieser Ansicht mit dem Phaedrus eine kurze Uebersicht über den eigentlichen Kern des platonischen Systems vergleichen. Dieselbe wird zu zeigen im Stande sein, nicht nur, inwiefern der Phaedrus eben wirklich Alles Dasjenige enthält, was das System entwickelt, sondern auch umgekehrt, inwiefern wirklich das System alles Das und in der Weise entwickelt, was und in welcher Weise der Phaedrus es erwarten liess.

Eine derartige Uebersicht wird davon auszugehen haben, dass der eigentliche Kern des platonischen Systems sich in drei Hauptmassen, die Dialektik, Physik, Ethik, gliedert. Sie muss

Digitized by Google

aber zugleich anerkennen, wie richtig Diejenigen geurtheilt haben, die diese Dreitheilung zwar κατὰ δύναμιν nicht aber auch κατ' ἐνέργειαν im Plato erblickt haben. Denn durchgehends finden wir die einzelnen, diesen Haupttheilen zugehörigen Untersuchungen sich unter einander verschlingen, und ungleich mehr entspricht es daher auch dem urkundlichen Eindruck der verschiedenen Dialoge, wenn wir uns von den einzelnen, in ihnen behandelten, und früher (p. 17) von uns näher specificirten Fragen zu einer Unterscheidung von vier Hauptmassen leiten lassen, die den Inhalt der zweiten und die Voraussetzung der dritten von uns unterschiedenen Gruppe bilden.

Die erste Hauptmasse concentrirt sich nämlich um den Begriff der Tugend. Sie bewegt sich durchgehends unter der nicht genauer von ihr erörterten Voraussetzung, dass die Tugend ein Gut sei, und sie sucht unter und aus dieser Voraussetzung zu beweisen, dass alle Tugend auf Wissenschaft zu gründen sei.

So reicht sie in naheliegendster Weise der zweiten Hauptmasse die Frage hin, was ist Wissenschaft? Und ebenso einfach lautet die Antwort, die wir auf solche Frage erlangen. Wissenschaft ist Erkenntniss des Seienden, begründet auf die Erinnerung an die vorzeitliche Ideenschau.

Nicht minder genau verknüpft sich mit diesen beiden ersten Massen die dritte; denn indem sie den Begriff des sittlichen Gutes in einer so weiten Fassung bestimmt, dass, streng genommen, Alles in demselben Maasse als ein sittliches Gut erscheint, in welchem es an dem wahrhaftigen Sein Theil hat, greift sie begründend und weiterführend auf die Hauptangelegenheiten der beiden ersten Abtheilungen zurück. Ja, eben damit leitet sie denn auch schon auf die vierte über, welche den Begriff des wahrhaft Seienden oder der Idee nach seinen verschiedenen Seiten zu erörtern hat. Und so schliesst sich nun wieder der Kreis der den Kern des Systems ausmachenden, der die einzelnen Stücke desselben ausarbeitenden Dialoge zu einer wohlgegliederten Einheit ab. Er thut es in eben dem Begriffe der Seele, der ihn eröffnet hat. Denn wie der Phaedrus anhob mit Untersuchungen über den Begriff der Seele, die vor Allem deren Praeexistenz betrafen, so behandelt der Phaedon die Postexistenz derselben, um von hieraus sein Licht

Digitized by Google

zurückzuwerfen auf die Begriffe des Werdens und der Materie, des Lebens, der Leiblichkeit und der Natur, auf welche alle die Ideenlehre geführt hatte.

Nachdem nun aber hiernach die einzelnen Stücke des Systems für sich, wennschon immer nur unter der stets begleitenden und leitenden Voraussetzung des Ganzen, ausgearbeitet waren, lag es nahe für den Plato, gleichsam ins Volle seiner so befestigten Anschauungen greifend, sich an einer Construction des Universums nach dessen natürlicher und sittlicher Seite hin zu versuchen. Er thut dies nun wirklich in jenen abschliessenden Werken, aus deren Reihe der Timaeus und die Republik als die bedeutendsten und besterhaltenen hervorragen.

Was ist nun aber unter alle diesem, was nicht bereits der Phaedrus angedeutet hätte? und was hätte der Phaedrus angedeutet, was nicht hierin entwickelt würde?

Aber auch nicht blos die Andeutungen zu dem ganzen Inbegriff seines Systems erblicken wir im Phaedrus, sondern dessen Inhalt, wie er repräsentirt wird durch die Begriffe der Liebe und Beredtsamkeit, sowie durch den beide zur Einheit zusammenfassenden Begriff der Seele, bot auch den besten Vorwurf zu mehr populären Compositionen. Denn aus dem Boden des gewöhnlichen attischen Lebens waren jene Begriffe der Freundschaft und Beredtsamkeit ja erwachsen, die Plato mittelst seiner Auffassungen über die Natur und Geschichte der Seele zu seinen Begriffen einer philosophischen Liebe und einer philosophischen ψυχαγωγία vertieft hatte. Warum sollte er also nicht hoffen dürfen, eben diese seine Begriffe mit leichterer Mühe als irgend einen der anderen dem allgemeinen Bewusstsein näher zu bringen? Dies aber ist in unseren Augen grade die Bedeutung des Symposiums — eines Werkes, so reich durchströmt von Poesie und Laune, von mythischen und populären Bestandtheilen, von einer solchen Ueppigkeit und Selbstständigkeit des Mimischen und Dramatischen, und selbst in seinen Fehlern so sehr aus seiner Bestimmung für das gewöhnliche Bewusstsein der damaligen Attischen Welt zu begreifen, dass es fast mehr der Arbeit eines feinen Komikers oder geistvollen Rhetors, als dem Ernste eines philosophischen Drama's ähnlich sieht. Zu seiner Betrachtung gehen wir daher auch jetzt über, wennschon

Digitized by Google

nur innerhalb der eben hiedurch für unsere besondere Aufgabe gebotenen Schranken.

Das Symposium ist nach Schleiermachers treffendem Ausdrucke dazu bestimmt, das Gebiet der Liebe in seinem vollen Umfange zu verzeichnen. Zu diesem Ende dienen die auf einander folgenden Reden, welche über diesen einen Gegenstand von verschiedenen Standpunkten aus noch vor der des Socrates gehalten werden. Sie entfalten gleichsam den ganzen Horizont, innerhalb dessen von Liebe die Rede sein kann. Was aber davon die eigentliche Meinung des Plato sei, das lernen wir nur erst aus einer sorgsamen Vergleichung jener früheren Reden mit der des Socrates, und beider mit der dem Alcibiades in den Mund gelegten Schilderung des Socrates. Nichts weniger bezeichnet nach Platonischem Sprachgebrauch und Sinn die Liebe als jeden Trieb, den ein Endliches besitzt, jede Anstrengung, die es macht, um durch Ergänzung mit einem andern zu einer gewissen Verewigung, d. h. zu einer Theilnahme am Ewigen zu gelangen. Unter diesen Umständen kann man leicht unterscheiden, was aus den früheren Reden auch Plato sich aneignet, und was nicht. Man bemerkt zugleich, dass auch Plato's Begriff von Liebe vielleicht noch nicht ganz so weit ist, wie der des Socrates. Die erste von Phaedrus gehaltene Rede geht dahin, den Eros als ältesten unter den Göttern zu preisen, der als Solcher auch unter allen Göttern am Meisten die Menschen zur Tugend zu begeistern, und zur Glückseligkeit im Leben wie im Tode zu führen im Stande sei. Nach ihr giebt es keine stärkere Triebfeder zu einem edlen Leben als die Liebe, denn die zwei sichersten Führerinnen des Lebens theilt sie den Liebenden mit, die Schaam bei und vor Begehung unziemlicher Handlungen und den Ehrgeiz zur Vollführung grosser Thaten. In ihrer Begeisterung starb Alcestis für den Gatten, und auch Achill wählte den frühen Tod, um nur den Freund zu rächen. So führt die Liebe zu Thaten, denen selbst die übrigen Götter ihren Beifall nicht versagen.

Einfacher als die Rede des Phaedrus ist die darauffolgende seines Freundes Pausanias. Sie bewegt sich ganz und gar um den Unterschied einer uranischen und einer pandemischen Aphrodite, und in Folge dessen dann auch eines derartigen

Digitized by Google

doppelten Eros. Je mehr der Eine als hingebend und auf die geistigen Vorzüge bezüglich erhoben wird, desto mehr wird der Eigennutz und die Sinnlichkeit des Andern getadelt.

An diesen Unterschied anknüpfend versucht der Arzt Eryximachus sodann drittens, diesen Unterschied auf dem Gebiete der Medicin und der Gymnastik, der Tonkunst, der Wahrsagekunst, ja überhaupt in allen göttlichen und menschlichen Dingen nachzuweisen, d. h. zu zeigen, wie in allen diesen Beziehungen zweierlei Principien vorhanden seien, von denen das Eine die Ursache aller harmonischen Verbindung ist, das Andere dagegen allerhand Trennungen, Regellosigkeiten und Misstimmungen veranlasst. So ist des Eros Herrschaft also keineswegs allein auf das Herz des Menschen eingeschränkt, sondern breitet sich über alle thierischen Körper, über die Producte der Erde, kurz über die ganze Natur aus. Aber am Meisten zeigt sie ihren ganzen Einfluss nach der Meinung dieses Arztes doch nur in der Medicin. Denn diese erkennt, wie in allen gesunden Theilen des Körpers eine gewisse Harmonie und Ordnung herrscht, während dagegen in den von Krankheit zerrütteten Theilen ganz verschiedene und mit einander streitende Neigungen sich finden. Des Arztes ganze Aufgabe besteht daher auch nur darin, Zuchtlosigkeit in Harmonie zu verwandeln, und an Stelle des bösen Eros den guten einzupflanzen.

Nachdem so vom Standpunkte erfahrungsmässiger Sittlichkeit, mit mythologischen und fachwissenschaftlichen Gründen der Eros erhoben, erfolgen die sich sowol untereinander als gegen alles Frühere characteristisch abhebenden Reden zweier Dichter, des Komikers Aristophanes und des Tragikers Agathon. Es ist oft genug hervorgehoben, wie sehr der „ungezogene Liebling der Grazien“ auch hier wieder er selbst ist, und wie sehr er es auch hier versteht, hinter einem burlesken Humor, dem er im vollsten Maasse die Zügel schiessen lässt, nichtsdestoweniger einen tiefern Ernst durchschimmern zu lassen, wie dies vorzugsweise mit jener vor Uebermuth warnenden und die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der beiden Geschlechter behaupteten Fabel von den Androgynen der Fall ist.

Vielleicht nicht ganz ebenso allgemein ist es auch anerkannt, in einem wie hohen Grade die gleich darauffolgende

Digitized by Google

Rede des Agathon einen modernen Anstrich hat. Wenigstens wüsste ich wenig andere Stücke des griechischen Alterthums, welche in eben so hohem Grade, wie dieses in modernem Wortsinne als romantisch, sentimental, subjectiv, reflectirt u. s. w. bezeichnet zu werden verdienten. Von Anfang an zeigt sich Dies, wenn er auf einen Fehler aufmerksam macht, den alle seine Vorredner begangen haben sollen. Nicht sowol den Eros selbst, als vielmehr um seinetwillen scheinen sie die Menschen glücklich gepriesen zu haben. Er aber will den Gott selbst schildern, sein Wesen und seine Wirkungen. Eros ist der seligste, schönste, beste, zarteste und auch der jüngste unter den Göttern. Den Seelen von Menschen und Göttern weiss er sich anzuschmiegen, und in ihnen seinen Wohnsitz aufzuschlagen. Er kann Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit einflössen, denn alle diese Tugenden besitzt er selbst. Er ist gerecht, denn die Liebe beleidigt Niemanden, und wird daher auch von Niemanden beleidigt. Er ist besonnen, denn besonnen sein heisst seine Leidenschaften überwinden, die Liebe aber überwindet alle Leidenschaften; er ist tapfer, denn auch den Tapfersten bezwingt er, endlich er ist weise, denn seine Weisheit ist es, die sich in jeder bildenden und hervorbringenden Kraft des Geistes zeigt. Er erweckt die Dichter, und begeistert überhaupt alle Begeisterten, ja selbst die Götter sind seine Schüler. Er ist es gewesen, der auch ihnen erst die Liebe zum Schönen gegeben und eben dadurch das bis dahin bestehende Regiment der leidigen Nothwendigkeit zu Ende gebracht hat. So hat er den Göttern Frieden gebracht, und mit den Göttern der gesammten Welt. Er schafft Friede unter den Menschen, und Ruhe den tobenden Wellen, er sänftigt brausende Wellen und wiegt in den Schlaf die bekümmerte Seele. So ist Liebe der Zusammenhang des Ganzen, das Band und die Ordnung, die Schönheit und der Friede seiner einzelnen Theile.

Man begreift es leicht, dass eine solche, ebenso zarte wie schwunghafte Rede den allgemeinsten Beifall finden musste. Agathon's Poesie trägt hier noch einmal in engerem Freundeskreise den Preis davon, den sie zwei Tage zuvor auf einer grösseren Schaubühne erstritten hatte. Nur Ein Redner ist noch übrig, und dieser Eine ist zugleich der gefährlichste Rival

Digitized by Google

unter Allen. Um so gefährlicher ist er, je mehr er der alte εἴρων ist. Darum ringen sich denn auch Anfangs nur ganz allmälig die Töne seiner abfälligen Kritik aus dem allgemeinen Beifallslärm hervor. Wie sollte Socrates auch wohl daran denken, Alles Das verwerfen zu wollen, was seine Vorredner gesagt hatten? Denn ist nicht auch nach seinen Ueberzeugungen der Eros deswegen der Urheber grösster Glückseligkeit, weil er der für den Erwerb der Tugend wichtigste Gott ist. Zählt nicht auch Socrates als grösste Güter die aus der Liebe hervorgehenden Tugenden der Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit? Denkt nicht auch er die Liebe als Band des Ganzen, unterscheidet zweierlei Arten derselben, und setzt unserem gegenwärtigen Elende einen früheren Zustand unbedingter Vollkommenkeit und Seligkeit entgegen? Und doch tritt Socrates allmälig — formell wie materiell, immer mehr, in einen unbedingten Gegensatz zu den Frühern. Ihrer schwunghaften Unordnung stellt er strengere Begriffsentwicklung, ihrer panegyrischen Weise den ruhigen Ton kritischer Abschätzung entgegen. Verdient denn auch wirklich die Liebe jenes unbedingte Lob, das die Früheren ihr ertheilt haben? Oder ist sie nicht vielmehr Sehnsucht, die als Solche ein Moment des Mangels in sich trägt, und ihr ganzes Wesen somit in Beziehung zu einem Andern aufgehen lässt? Dieses Andere, das Ziel ihrer Sehnsucht, die Ergänzung ihres Mangels wird daher auch Dasjenige sein, was als das wahrhaft Schöne und Gute, und überhaupt mit allen denjenigen Lobeserhebungen zu bezeichnen ist, welche die Früheren auf den Eros selbst übertragen haben. Freilich etwas Schlechtes und Hässliches ist deswegen die Liebe auch nicht. Sondern sie ist ein in der Mitte zwischen Beiden liegendes, ein μεταξύ, grade so wie auch die richtige Meinung und die Philosophie eine derartige Stellung zwischen unbedingter Unwissenheit und vollkommener Weisheit behauptet. Eros ist des von der Metis erzeugten Poros Sohn mit der Penia, er ist ein Kind, das der aus Weisheit hervorgehende Reichthum — gleichsam ohne seinen Willen, im Schlafe und in der Trunkenheit — zeugte mit der Armuth. Darum ist er denn auch weder ein Gott noch ein Sterblicher. Von beiden Naturen in sich tragend, verdient er ein Dämon zu

Digitized by Google

heissen, der den Verkehr zwischen Göttlichem und Menschlichem vermittelt. So ist er denn auch der eigentliche Beschützer der Philosophen, die, weil sie sich die Erinnerung an des Menschen vorzeitliche Schicksale wach erhalten, zugleich auch ein Gefühl für den aus der Zeitlichkeit hervorgehenden Mangel haben. Die Liebe also — das ist doch nur der Sinn aller dieser sich leicht deutenden Worte und Bilder — ist das beste und einzige Band, das uns mit der vollen Glückseligkeit eines vorzeitlichen Schauens der Ideenwelt verbindet. Auch sie, und ihr Streben nach Verewigung, ist nur ein unvollkommenes, weil empfunden von einer endlichen Seele. Sie ist nur die Empfindung einer endlichen Seele, aber in solcher besitzt sie doch auch wirklich eine eigentliche Verknüpfung mit dem Ewigen.

Was Socrates soeben als Forderung aufgestellt hat, wird gleich hernach an ihm selbst als erfüllt gezeigt. Alcibiades thut es, der gleich einem andern Dionysos schwärmend und halb berauscht hereinbricht, und bald Gelegenheit nimmt, statt auf den Eros, auf den Socrates jene Lobrede zu halten, die das Wohlgefallen und die Bewunderung aller Zeiten gewesen ist. Sie zeigt uns in der liebenswürdigen, geliebten und selbst der Liebe offenen Persönlichkeit des Socrates, in seiner männlichen Frische und unantastbaren Sittenreinheit, in seiner nach Innen gewandten Richtung gleichsam die Verkörperung des philosophischen Eros, den Eros einer schönen Seele in unschöner und absonderlicher Leibesgestalt. So treibt sie die Lust des Gastmahls auf die höchste Spitze der Ausgelassenheit. Aber dieser Ausgelassenheit, wie es wol zu gehn pflegt, folgt nur zu bald eine allseitige Ermattung. Nur der Eine, der während des Genusses maasshaltig war, bleibt frisch auch während der Ermattung der Andern. Ihm zunächst behaupten sich die beiden Dichter, die er, so lange sie es vermögen, in ein Gespräch verwickelt, welches darauf hinausläuft, dass es desselben Mannes Sache sei, Komödien und Tragödien dichten zu können. Endlich verlieren sich auch die beiden Dichter — der Philosoph aber steht auf und geht davon, um sein gewohntes Tagewerk zu beschicken.

So schliesst das Symposium, nachdem es uns auf die kühnste Höhe idealer Forderungen und Betrachtungen hinge-

Digitized by Google

wiesen hat, in einer Weise, die uns mitten in's Leben, und scharf auf die Persönlichkeit des wirklichen Socrates hinweist. Sie beweist, wie bitterlicher Ernst es dem Plato mit jenen idealen Forderungen ist, und wie nahe ihm die Folgerungen liegen, die er aus jenen Betrachtungen für das Leben zieht. Sie zeigt uns den Plato auch hier als einen Idealisten, der wirklich an sein Ideal glaubt! Seine ganze Lehre von der Liebe zeigt uns diesen Philosophen als einen ächten Griechen, als einen ächten Sohn jenes Volks, das, hoch begabt vor allen Uebrigen, vor allen Uebrigen auch tiefen und schweren Versuchungen seines sittlichen Lebens ausgesetzt gewesen, und ihnen zum Theil auch wirklich in einer für jedes sittliche und christliche Gefühl betrübenden und verletzenden Weise erlegen ist [1]).

---

1) Sehr treffend ist es mir immer erschienen, wenn Herder in seinen Ideen III. 171. nach einer Beleuchtung der Griechischen Sitten Folgendes bemerkt: „Daher in mehreren Staten die männliche Liebe der Griechen mit jener Nacheiferung, jenem Unterricht, jener Dauer und Aufopferung begleitet war, deren Empfindungen und Folgen wir im Plato beinahe wie den Roman aus einem fremden Planeten lesen.“ Auch Schleiermacher (II. 2. p. 158) erblickt in Plato's „ganzer Ansicht von der Liebe den antimodernen und antichristlichen Pol seiner Denkungsart.“ Daher ein moderner Leser sich Manches, was Plato sagt, gleichsam erst übersetzen muss, indem er es „auf das reinere und naturgemässere Gefühl der Liebe zum andern Geschlechte bezieht.“ (Steinhart IV. 67.) Bei einer solchen Betrachtung drängen sich dann aber auch wirklich die überraschendsten Parallelen auf zu dem, was mittelalterliche Minnesinger und neuere Romantiker von der Liebe sagen. Auf das Verhältniss, in welchem die „platonische Liebe“ zur Attischen Wirklichkeit stand, kommen wir später zurück, sowie auch auf die Beurtheilung, die sie vom christlichen Standpunkte aus gefunden hat, und finden muss. Um diesen Bemerkungen nicht vorzugreifen, zeichnen wir hier aus der neuesten Litteratur nur die Namen von Steinhart (in s. Einleitungen z. Phaedr. u. Symp.) und Michelis (bes. II. p. 5.) aus, von denen Jener vom allgemein sittlichen, dieser vom bestimmt christlichen Standpunkte aus eine vielfach treffende Kritik geübt hat. Im Allgemeinen äussern sich über diese Gruppe der platonischen Gedanken von den Historikern der alten Philosophie: Brucker (hist. crit. phil. I. 726.), dessen seltsames Urtheil ich schon oben (p. 81.) angedeutet habe. Brandis II.1. p. 409—23. Hegel I. p. 175. 181. Zeller II. 384—87, dessen Warnung von einer zu sehr in's Einzelne gehenden Deutung der auf die Liebe bezüglichen Mythen ich mir ganz aneigne. Soweit diese Mythen etwas Sicheres enthalten, deuten sie sich ganz von selbst. Darüber hinaus kann man höchstens Vermuthungen an-

Digitized by Google

stellen. Butler (lectures on the history of ancient philosophy. 1856. Cambridge. I. p. 140. p. 295—302). Strümpell II. p. 204. 207 seq. u. A. v. Heusde's Initia sind ganz durchzogen von Erörterungen über die platonische Liebe, denen die unkritische, aber mannichfaches Material enthaltende Dissertation von Alb. Jahn, qua tum de causa et natura mythorum Platonicorum disputatur, tum mythus de Amoris ortu expl. u. s. w., Bern 1839, geistesverwandt ist. Dass auch alle Einleitungsschriften zu den einzelnen Dialogen Hierhergehöriges bringen, bedarf kaum der Erinnerung. Eine nähere Auseinandersetzung mit dieser würde uns hier zu weit führen. Wir beleuchten daher an dieser Stelle die drei in Frage kommenden Dialoge nur noch in Hinsicht auf ihre inhaltliche Verschiedenheit, sowie auf die ihrer dialogischen Form. Diese scheint uns ebenso beachtenswerth als jene irrelevant. Lysis, Symposium und Phaedrus bewegen sich offenbar in demselben Gedankenkreise, und doch gehören sie beziehungsweise der dritten, vierten und fünften unter den von uns der dialogischen Form nach unterschiedenen Klassen an. Allerdings übersehn wir nicht, dass die Anwendungen und Beziehungen, die dem Begriff der Liebe gegeben werden, im Symposium weiter greifen als im Phaedrus, und in diesem wiederum als im Lysis. Im Zusammenhang damit steht dann auch der erweiterte Umfang und die gesteigerte Bedeutung der mythischen Bestandtheile. Aber die Grundzüge der ganzen Auffassung bleiben doch ganz dieselben. Die Freundschaft, von welcher in Lysis die Rede ist, treibt auf die Liebe des Phaedrus wie auf ihre Wurzel, Grundlage, und allgemeinere Gattung zurück, und diese wiederum entfaltet sich noch umfassender, gliedert sich noch reicher im Symposium. Der Lysis stellt mehr das Suchen, der Phaedrus das Finden und das Symposium das Gefundenhaben mit Beziehung auf den vollen und scharfen Begriff der Liebe dar. Die Dialektik, die nur ein Weg zum Ziel ist, weicht daher auch mehr dem Dogmatismus der populären mythischen Darstellung, aber nur in der Darstellung liegt dieser Unterschied und nur a potiori gilt er überhaupt. Und so mögen denn auch sonst kleine Discrepanzen zwischen den drei Dialogen ebensogut vorhanden sein, als wie sich gewisse Wiederholungen in ihnen finden. Aber jene treffen den Kern der Sache nicht, und diese waren selbst für den geistvollen Künstler, und selbst bei der grössten Verschiedenheit der von ihm vorgeführten Personen so gut wie unvermeidlich. Indessen, selbst wenn jene Discrepanzen in dem ganzen und sogar in einem noch grösseren Umfange vorhanden wären, als in welchem sie von neueren Gelehrten vorausgesetzt sind, so würde ich mir daraus doch noch immer nicht jene dialogische Verschiedenheit erklären können. Diese leite ich vielmehr aus dem verschiedenen Grade her, in welchem Plato die Selbstthätigkeit des Lesers einerseits forderte, andererseits durch äussere Hülfsmittel unterstützen wollte. Er fordert sie am meisten und unterstützt sie doch in dieser Art am wenigsten beim Phaedrus. Weniger dagegen fordert er sie beim Lysis und noch weniger beim Symposium. Dies Letztere bot ja schon in seiner Menge verschiedener und von verschiedenem Standpunkt aus gehaltener Reden eine fast zwingende Aufforderung dar, Plato's eigne

Digitized by Google

Ansicht nicht sowol mit einseitiger Willkür in einer einzelnen derselben zu erblicken, als vielmehr gleichsam als die Summe aus der Ueberlegung ihrer aller hervorgehen zu lassen. Und so konnte denn auch das einfassende Gespräch sehr füglich zu einer Notiz über die nicht unbedingte historische Herkunft der eingefassten Scene benutzt werden, auf welche es dem Plato aller Wahrscheinlichkeit nach deswegen ankam, weil ein antiker Leser — sehr verschieden von der Mehrzahl der Neueren — ursprünglich wol die historische Treue einer derartigen Erzählung voraussetzte, so lange ihm diese nicht durch entgegengesetzte Andeutungen widerlegt wurde. Dies Letztere zu thun, scheint mir nun aber eben die eigentlichste Pointe des Einfassungsgesprächs im Symposium zu sein. Beim Lysis und Phaedrus dagegen durfte und musste diese Frage nach dem geschichtlichen Character zurücktreten, gegen die Rücksicht auf die Hervorrufung und Unterstützung der Selbstthätigkeit. Denn der Sinn des Ganzen wird dort nur hypothetisch, hier aber ganz und gar nicht direct ausgesprochen. Eben jene hypothetische Art, verbunden mit der Gestalt des Ganzen, die doch nur wie das Bruchstück eines höheren Ganzen aussieht, wie das herausgeschnittene Stück einer längeren Unterredung — fordert viel deutlicher zur eigenen Ueberlegung auf, als jene scheinbare Selbstständigkeit, welche dem Phaedrus im Ganzen, und jene scheinbare dogmatische Bestimmtheit, die seinem Schlusse zukömmt.

Digitized by Google

Zweite Gruppe.

Die das System in seinen einzelnen Bestandtheilen ausarbeitenden Dialoge.

§. 6.

I. Die Tugendlehre nach dem Meno, Protagoras, Charmides, Laches, Euthyphron und Euthydem.

Rascher als über die erste Gruppe der platonischen Dialoge werden wir über die zweite zu berichten im Stande sein. Denn die Ausarbeitung der einzelnen Bestandtheile des Systems vollzieht sich fortdauernd unter einer so lebendigen Vergegenwärtigung des Ganzen, und die Grundgedanken dieses Letzteren sind von einer so einleuchtenden Einfachheit, dass man es nur mit Erstaunen wahrnehmen kann, wie nichts destoweniger auch in Betreff dieser so manche Verkennung, so manches Auseinandergehn der Meinungen im Laufe der Zeiten hat aufkommen können. Unsere Aufgabe ist es an dieser Stelle nur, jene Grundgedanken in ihrer ganzen Simplicität, in welcher sie dem platonischen System unveräusserlich sind, heraustreten zu lassen, ohne uns dabei bei den Nuancen, Abweichungen und Wiederholungen aufzuhalten, denen jene vielleicht in den einzelnen Dialogen und ihren Verschlingungen, sei es scheinbar, sei es wirklich unterliegen mögen.

Eine Grundtendenz durchzieht die platonische Tugendlehre, und diese ist darauf gerichtet, alle Tugend auf Wissenschaft zu gründen, oder mit andern Worten, den wissenschaftlichen Character als das eigentliche Wesen der Tugend hervorzuheben. Hierin liegt zugleich die Antwort schon gegeben, die Plato auch

Digitized by Google

auf die beiden der Praxis noch näher liegenden Fragen nach den sogenannten Theilen und nach der Entstehung der Tugend giebt. Allem Wesentlichen nach giebt es nur eine Tugend, ungeachtet der Verschiedenheit des Objects, auf welche sie sich beziehen, sowie der Richtungen, in welchen sie sich bewegen mag. Das ist unmittelbar schon gegeben mit und in dem von Plato behaupteten wissenschaftlichen Character der Tugend. Und was er des Näheren über die Enstehung der Wissenschaft sagt, entscheidet dann auch zugleich über die der Tugend. Alles dies wird von Plato doch aber nur unter der doppelten Voraussetzung deducirt, erstens dass die Tugend ein sittliches Gut sei, und sodann zweitens, dass der Begriff des letzteren in jenem bei der Lehre von der Liebe schon näher auseinandergesetzten Verhältnisse zu den Momenten des Nützlichen und des Angenehmen stehe.

Der Meno unternimmt es, die Frage zu beantworten, ob die Tugend dem Menschen von Natur, oder durch Uebung, oder durch Lehre, oder auf irgend eine andre Weise beiwohnt, mithin also die Enstehung der Tugend aus deren Begriff zu bestimmen. Zu diesem Ende muss also zunächst der Begriff der Tugend selbst festgesetzt werden und eine solche Festsetzung scheint dem Meno nun auch nur ein Kleines zu sein (p. 71. d.). Willst Du erfahren, sagt er, was des Mannes Tugend ist, so besteht sie darin, in den Staatsgeschäften tüchtig zu sein, und das Vermögen zu haben, seinen Freunden Gutes und ohne Furcht vor Wiedervergeltung seinen Feinden Böses zu thun. Der Frauen Tugend beruht dagegen auf der Verwaltung ihres Hauswesens und auf dem Gehorsam gegen den Mann. Und so ist überhaupt jede Tugend, je nach den verschiedenen Personen und Zeiten, Geschäften und Umständen, um welche es sich bei ihr handelt, ein gar sehr Verschiedenes. Daher denn auch Meno nichts für leichter ansieht, als die Frage nach der Tugend zu beantworten. Aber mit einem solchen Bienenschwarm von Tugenden giebt nun doch Socrates seinerseits sich nicht zufrieden. Er wollte den allgemeinen Gattungsbegriff der Tugend, nicht aber die einzelnen Arten derselben angegeben sehn. Da Meno diesen Fehler einigermassen einsieht, so versucht er sich jetzt an der geforderten allgemeinen Bestimmung, d. h. an der

Digitized by Google

Hervorhebung desjenigen, was bei allen einzelnen Tugenden das ihnen Gemeinsame ist. Dies glaubt er nun aber, auf die Autorität des Gorgias sich berufend, in die Macht des Herschens verlegen zu dürfen. Tugend ist das Vermögen, über Menschen herschen zu können. Aber hier hat Socrates nun leichtes Spiel, eine solche Definition von Tugend zu widerlegen. Denn sollte es nicht auch eine Tugend des Kindes, des Sklaven geben können? und diese kann doch unmöglich in die Macht des Herschens verlegt werden. Meno entschliesst sich also noch einmal, eine neue Definition der Tugend zu versuchen. Indem er aber auch dabei wieder schon die Bezeichnungen heilig, gerecht u.s.w. mitbenutzt, verfällt er nur in den alten Fehler zurück, nicht sowol den einen Begriff der ganzen Gattung, als vielmehr die einzelnen Arten derselben anzugeben. Endlich aber ermannt er sich noch zu der Angabe, die er dies Mal einem Dichter entnommen haben will — Tugend sei der Genuss der schönen Dinge, und das Vermögen sich dieselben verschaffen zu können. Tugend also sei, das Schöne begehrend, im Stande zu sein, es sich zu verschaffen. Auf diese Weise werden also die früheren Angaben des Meno jetzt noch näher bestimmt, und offenbaren dabei zugleich auf das Unverkennbarste ihren hedonistischen Character. War früher mehr an ihnen in wissenschaftlicher Hinsicht ihre Ungeschultheit hervorgetreten, so offenbart sich jetzt noch bestimmter ihre sittliche Schwäche. Und beides will Plato uns, gewiss auch hier, in einer genauen Zusammengehörigkeit unter einander darstellen. Er will uns den Meno nicht grade als einen sittlich verworfenen, wohl aber als einen Solchen erscheinen lassen, den völlige Schwäche im Denken wie im Handeln zu hedonistischen Maximen verführt. Noch einmal lässt er ihn darum auch hier, zum dritten Male, in seinen alten Fehler zurückfallen, indem er die Tugend als das Vermögen beschreibt, das Schöne auf gerechte Weise zu begehren und zu erwerben. Hierdurch wird also wiederum das Ganze der einen Tugend aus einem von ihren mehreren Theilen beschrieben; und auch Meno selbst kann dies nicht in Abrede nehmen. Deswegen wird er denn auch etwas verdriesslich gegen den Socrates, dem er, um ihm etwas anzuheften, ein sophistisches Dilemma vorrückt, welches in der damaligen Zeit vielfach nach Art eines

Digitized by Google

Räthsels aufgegeben werden mochte, das aber mit der eigentlichen Hauptangelegenheit des Dialogs auf den ersten Anblick nur lose zusammenzuhängen scheint. Dieses Räthsel läugnet nämlich die Möglichkeit, beziehungsweise den Werth des Lernens; sofern nämlich ein Lernen des Bekannten kein eigentliches Lernen zu nennen, das Lernen eines Unbekannten aber unmöglich ist, da ein völlig Unbekanntes weder gesucht, noch auch, wenn es gesucht und gefunden ist, als gefunden erkannt werden kann. Und nur in sofern hängt dasselbe mit der Hauptangelegenheit des Dialogs zusammen, als bereits Meno und mit ihm der Leser herausgefühlt haben mag, dass in gewissem Sinne die Auffassung des Socrates doch immer dahin geht, die Tugend als lehrbar, als Gegenstand des Lernens und Wissens darzustellen. In dieser Beziehung denkt Meno daher auch durch dieses Dilemma dem Socrates einen rechten Stein in den Weg zu legen. Aber Diesem kommt er grade recht damit, er erleichtert damit dem Socrates die Hervorhebung eines Zuges, auf welchen es Diesem selbst gar sehr ankömmt. Auch der platonische Socrates würde nämlich, übereinstimmend mit jenem Sophisma, jedes Lernen für unmöglich halten, falls nicht für Bekanntes sowol wie für Unbekanntes der Mensch in sich selbst schon gewisse Anknüpfungspunkte, Vorkenntnisse, Voraussetzungen, oder wie man dies sonst bezeichnen mag, besässe. Nun aber besitzt der Mensch und zwar jeder auch wirklich schon in sich solche Voraussetzungen, — er bringt sie in das gegenwärtige Leben mit herüber aus einem früheren, und auf diese Praeexistenz des Menschen hinzuweisen, eben dazu lässt sich Socrates durch jenes Dilemma veranlassen. Er thut dies zunächst in einer mythischen Weise, die zu den Grundzügen des im Phaedrus enthaltenen Grundmythus stimmt, nur dass dort die pythagoreischen, hier mehr pindarische Anschauungen die Reminiscenz bestimmen — und sodann zweitens durch thatsächliche Aufzeigung eines im Menschen latent liegenden Wissens, durch Demonstration an einem der den Meno begleitenden Sclaven. In jener ersteren Beziehung beginnt er nämlich damit, auf weise Männer und Frauen, auf Priester und Priesterinnen, die der göttlichen Dinge kundig seien, vor Allem aber auf einen Dichter wie Pindar die Nachricht zurückzuführen, dass des

Digitized by Google

Menschen Seele unsterblich sei, und dass sie daher eben sowohl nur aus einem Jenseits hervortritt, wenn sie geboren wird, als wie sie in ein solches zurücktritt, wenn sie „stirbt." Beide Male aber überschreitet sie dabei den Fluss Lethe, und dieser Umstand allein erklärt es, dass das zeitliche Leben des Menschen in einem gewissen Umfange der Wiedererinnerung an zuvor erkannte Begriffe, an früher erfahrene Anschauungen ebenso fähig, wie deren zum Zwecke des Lernens bedürftig ist; erklärt die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt, welche eben allein durch derartige Wiedererinnerung zu Stande kommen soll, und erklärt insonderheit auch jenes interessante Experiment, welches an einem in der Mathematik völlig ununterrichteten Sklaven durch Abfragung mathematischer Sätze vollzogen wird. Dieses Experiment hat nämlich nach der wohlerkennbaren Meinung des Plato eben so wenig die Bedeutung eines nur trügerischen Suggestivverfahrens, als wie nach ihm jener Sklave das ihm Abgefragte völlig aus sich selbst zu produciren scheinen soll. Er würde dasselbe aller Wahrscheinlichkeit nach nie allein und aus sich selbst zu finden im Stande gewesen sein. Und doch lockt auch des Lehrers Frage nichts aus ihm heraus, als was in gewisser Weise schon immer in ihm lag. So thut also Plato von zwei verschiedenen Seiten her dar, dass jedes Lernen nur dann, dann aber auch in einer wohlbegreiflichen Weise als möglich erscheine, wenn alles Lernen und Wissen als auf Erinnerung an eine frühere Ideenschau beruhend gedacht werde. Man muss hierin die dialogische Kunst des Plato bewundern, welcher einen Einwand, der nach der Absicht seines Urhebers nur dazu dienen konnte und sollte, den Gang der Unterredung zu beeinträchtigen, statt dessen dazu verwendet, eine der wesentlichsten Voraussetzungen für deren weitere Entwickelung herzurichten.

Denn nachdem dieser Einwand auf solche Weise erledigt ist, wird von Neuem jene vorhin durch Meno gegebene Definition der Tugend wieder vorgenommen. Sie wäre ja vielleicht sonst noch haltbar geblieben, hätte Meno nicht in sie jenen unberechtigten Zusatz eingefügt, der in die Erklärung einen Theil des zu Erklärenden aufnahm. Aus diesem Grunde fühlt Socrates sich daher auch verpflichtet, sie mit Weglassung jenes Zusatzes

Digitized by Google

noch einmal zu untersuchen. Einer Doppelsinnigkeit aber muss er sie auch so noch beschuldigen. Tugend soll das Vermögen sein, sich das Schöne, was man begehrt, zu verschaffen. Was ist denn nun aber hier unter dem Schönen gemeint? Man kann dasjenige Schöne darunter verstehen, was man im gewöhnlichen Leben so zu nennen pflegt, schöne Dinge oder Güter, wie Gesundheit, Gold und Silber, Ehren und Aemter im Staate — oder auch das unbedingt und an sich Schöne, welches, weil es mit dem an sich Guten zusammen fällt, zugleich auch nicht umhin kann, von unbedingtem Nutzen zu sein. In dieser Hinsicht leidet also diese Definition noch immer an einem erheblichen Gebrechen, und nur dadurch weiss Socrates das Letztere in gewisser Hinsicht wenigstens unschädlich zu machen, dass er den wissenschaftlichen Character der Tugend erweist, gleichviel für welche von den beiden vorhin bezeichneten Auslegungen der Definition man sich entscheiden mag. Wählt man die erstere, nach welcher das Schöne im Sinne der relativen Güter verstanden wird, so ist es klar, dass es der Einsicht bedarf, wann denn nun ein solches nur relatives Gut wirklich für uns ein Gut, schön und nützlich ist, und wann nicht. In diesem Falle gehört also das Moment der Erkenntniss, der Wissenschaft als eins der wesentlichsten in den Begriff der Tugend hinein. Aber nicht minder gilt das Gleiche, wenn wir Tugend als den Erwerb des unbedingt Schönen fassen. Denn da das unbedingt Schöne nie anders als zugleich auch das unbedingt Nützliche sein kann, so befördert, wer nach Tugend strebt, eben damit auch nur seinen eigenen Nutzen, und eben auch nur diesen verkennt, wer nicht die Tugend besitzt. Schlechtigkeit ist hiernach also nur Mangel an richtiger Einsicht, Irrthum und Verkennen des eigenen Interesses, Tugend aber kann nichts anderes, als seinem hauptsächlichsten Wesen nach Erkenntniss, Einsicht, Wissenschaft sein. So weiss Socrates mit ausserordentlichem Geschick seine Meinung von dem wissenschaftlichen Character der Tugend zu behaupten, gleich viel, welcher Auslegung von dem Wesen des Schönen man auch folgen mag. Unmittelbar hat man freilich kein Recht, dem Socrates selbst jene vom Meno veranlasste und aus dem Begriff des Schönen hergeleitete Definition der Tugend zuzueignen, um so einleuchtender wird aber

Digitized by Google

grade dadurch nur die philosophische Gewandtheit des Socrates, der auch vom fremden Standpunkte aus seine eigene Meinung durchzusetzen weiss.

Tugend ist hiernach also Wissenschaft, kann und muss in gewissem Sinne gelernt werden und beruht wie alles Lernen und Wissen auf Erinnerung an eine vorzeitliche Ideenschau. Und dennoch giebt es keine Tugendlehrer in Griechenland? Wer ein Arzt oder Flötenbläser werden, wer sonst ein gar nicht allzu wichtiges Handwerk u. A. lernen will, der findet seinen Lehrmeister bald genug in Hellas — aber für die Tugend allein sind keine Lehrer bestellt — sollte das lediglich aus Versäumniss oder nicht vielmehr aus einer abweichenden Ansicht über das Wesen und die Entstehung der Tugend hervorgehn? Dieser Einwand erhebt sich noch zuletzt gegen das bisher Vorgetragene. Freilich einige der Sophisten haben sich für Tugendlehrer ausgegeben, aber weder die Meinung Anderer, noch auch die der Unterredner selbst will sie dafür anerkannt wissen. Und ausserdem erweist die Schwierigkeit, ja vielleicht Unmöglichkeit einer lehrbaren Tugend sich auch noch in dem oft beobachteten Umstande, dass es guten und grossen Vätern selten oder nie gelingt, ihre Söhne so gut zu machen, als wie sie selbst sind. Näher angesehn dient indessen doch auch dieser Einwand nur dazu, um den ganz eigenthümlichen Sinn hervorzuheben, in welchem der platonische Socrates vom Lernen und Lehren der Tugend redet. Eben so wenig nämlich wie von Natur die Tugend entsteht, kann sie auch durch die gewöhnliche Art des Einübens und Mittheilens, die gewöhnliche Art des Lehrens, erzeugt werden. Der entscheidende Punkt vielmehr, auf welchen alles dabei ankömmt, ist die durch die Erinnerung vermittelte Zurückbeziehung auf die Ideenwelt. Nur durch diese wird der Einzelne selbst gut und vermag auch Andere gut zu machen. Eben darnach bestimmt sich denn auch zuletzt der Vorzug, der den durch Wissenschaft Guten vor den durch wahre Vorstellung Tugendhaften — oder wie diese letzteren auch genannt werden, vor den θείᾳ μοίρᾳ Guten eingeräumt wird. Denn allerdings das verkennt auch der platonische Socrates nicht, dass es Menschen giebt, denen eben so wenig die Tugend ganz abzusprechen, als die eigentliche Wissenschaft zuzusprechen ist. Sie

Digitized by Google

haben Tugend aber nur gestützt auf wahre Vorstellung. Ihre Tugend ist daher auch von weniger sicherer, standhaltender und bewusster Art, als die auf Wissenschaft beruhende. Ganz ist sie aber auch ihnen keineswegs abzusprechen. Eine Art von Takt, Zufall oder auch von göttlicher Fügung [1]) macht sie gut, ohne aber dass sie selbst deswegen auch Andere gut zu machen im Stande wären.

Das sind die Hauptgedanken, die dem Meno zu Grunde liegen. Sie begleiten uns auch durch die übrigen in der Ueberschrift dieses „Paragraphen" genannten Dialoge hindurch. Wir dürfen aus diesen daher auch hier in aller Kürze nur dasjenige heraus heben, was in ihnen eine neue und eigenthümliche Modification der bisher betrachteten Ideen zu sein scheint. Unter diesen Modificationen ist keine, die dem eigentlichen Kern der Sache nach entweder als eine nennenswerthe Abweichung von oder auch nur als eine erhebliche Ergänzung zu dem im Meno Gesagten angesehn werden dürfte — dennoch sind einige von ihnen merkwürdig genug, um eine kurze Hervorhebung zu verdienen. Dahin rechne ich es, wenn der Charmides die Besonnenheit anfangs nur in unbestimmterer Weise als Gesundheit der Seele, später aber noch genauer als eine solche Wissenschaft beschreibt, die zugleich ein Bewusstsein über sich in sich selbst trägt. Dahin gehört es eben so, wenn im Laches die Tugend im Allgemeinen als eine Wissenschaft der Güter und Uebel, inson-

---

1) Ueber die θεία μοῖρα vgl. Ritter, II. 472. und namentlich Zeller, II. p. 372. 564. 566. vgl. mit den Platonischen Studien p. 109. Nur darin kann ich Zeller nicht beistimmen, dass nach ihm Plato ursprünglich mehr den Gegensatz, später aber und in Folge reiferer Erwägung mehr die Zusammengehörigkeit zwischen der philosophischen und der gewöhnlichen Tugend gelehrt haben soll. Auch in dieser Hinsicht scheint mir vielmehr Plato sich selbst ganz gleich geblieben zu sein, und die etwa vorkommenden Nuancen erklären sich zur Genüge aus den jedesmaligen Absichten der einzelnen Stellen, ohne dass deswegen eine Modification in der Auffassung des Verf. vor sich gegangen zu sein brauchte. Was aber Feuerlein (Sittenlehre des Alterthums 1857. p. 81.) und Strümpell (Gesch. der praktischen Philos. der Griechen vor Aristot. 1861. p. 182 seq.) unter Anderem auch über die Tugendlehre des Plato beibringen, bedarf das Eine wegen seiner Oberflächlichkeit, das Andere wegen seiner Einmischung völlig fremdartiger Gesichtspunkte in den Plato kaum der Widerlegung.

Digitized by Google

derheit die Tapferkeit als Wissenschaft der zukünftigen Uebel gefasst, und bei dieser Gelegenheit der Gegensatz des absoluten Gutes und der relativen Güter angedeutet und geltend gemacht wird, dass in der Kenntniss des ersteren auch die der letzteren enthalten sein müsse. Im Euthydem[1]) wird die Weisheit als das einzige Gut, das auch alle anderen Güter, wie die Tugenden u. s. w., erst zu Gütern mache, bezeichnet, zugleich aber auch daran erinnert, dass dies nur von derjenigen Weisheit in vollem Umfange gilt, welche mit dem Können und Erkennen zugleich das Anwenden und Handeln enthält. Der Euthyphron entwickelt die Nothwendigkeit, die Wurzel und Lebensäusserungen der Frömmigkeit aus dem Bereiche unklarer Vorstellungen und trügerischer Eingebungen auf den festen Boden eines begrifflichen Wissens zu erheben, und endlich der Protagoras verwendet eine zwar etwas verwickelte und wegen der sie durchziehenden Ironie nicht selten schwer zu fixirende, eben desswegen aber doch auch, und ebenso durch die überall hervorleuchtende Poesie äusserst anziehende Darstellung dazu, um in dem Wissen die Wesenseinheit von Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit festzusetzen.

Es wird nicht schwer sein, alle diese verschiedenen Ausführungen richtig zu beurtheilen, falls man nur den eigentlichen Kern- und Grundgedanken der platonischen Tugendlehre sicher festhält. Dieser aber liegt in nichts Anderem, als in der Behauptung, dass alle andere Güter an die Tugend zu knüpfen seien, die Tugend selbst sich aber nur dann als ein Gut bewähre, wenn sie als Wissenschaft gefasst und so mittelst der Erinnerung auf die vormals geschauete Ideenwelt zurückbezogen werde. Gegen die Geltendmachung dieses Gedankens hat dem Plato alles Uebrige — wie namentlich auch die Aufzählung und Unterscheidung der einzelnen Tugenden — eine völlig zurücktretende Bedeutung. Um so grössere Bedeutung musste es ihm aber

---

1) Zum Euthydem ist namentlich auch das zweite Heft von Bonitz's „platonischen Studien“ (Wien 1860) zu vergleichen, die, wie viel oder wenig man auch allen einzelnen Beurtheilungen zustimmen mag, jedenfalls den Ruhm besitzen, in der neueren Litteratur die besten Inhaltsangaben platonischer Dialoge geliefert zu haben.

Digitized by Google

haben, die Begriffe der Wissenschaft und des sittlichen Guten genau festzustellen, wie dies die Wissenschaftslehre einerseits, die Güterlehre anderseits thut.

§. 7.

II. Die Wissenschaftslehre nach dem Theaetet.

Mit Festsetzung des Begriffs der Wissenschaft beschäftigt sich der Theaetet, und zwar thut er dies mittelst eines indirecten Verfahrens, welches mehr noch nachweist, was die Wissenschaft nicht ist, als was sie ist. Es wird gezeigt, dass die Wissenschaft nicht identisch ist mit Wahrnehmung, nicht identisch mit wahrer Vorstellung, nicht identisch endlich auch mit dieser letzteren, sofern zu ihr in irgend einer Bedeutung der λόγος hinzutritt. Aber man würde irren, wenn man den Theaetet deswegen nur für widerlegenden Inhalts hielte. Seine Widerlegung ist so kunstvoll angelegt, dass sie nach Beseitigung der von ihr bekämpften Auffassungen allein diejenige nur übrig lässt, die Plato für die richtige hält. Sie ist es ebenso auch noch in einer anderen Beziehung, sofern sie scheinbar fast nur Darstellung, ungleich weniger offenbar dagegen auch Kritik der zu widerlegenden Richtung ist. Aber eben das ist grade das Classische an ihr, was ihr einen nicht blos geschichtlichen Werth, sondern eine fortdauernde Bedeutung auch gegenüber allen modernen Wiederholungen jener alten Standpunkte giebt. Mit Verwunderung und Genugthuung bemerkt z. B. der Anhänger Lockes, der moderne Sensualist, dass nicht nur einzelne seinen Standpunkt characterisirenden Bilder, wie die von der Wachstafel u. ä. erst durch Platos Darstellung in den Umlauf der Wissenschaft gesetzt sind, sondern er lässt sich auch überhaupt die hier gegebene Schilderung seines Standpunktes — wenigstens den Grundzügen nach — ganz wohl gefallen, so plausibel und consequent, so sehr in Zusammenhang gesetzt mit allen möglichen Autoritäten des Alterthums erblickt er sie hier beim Plato. Aber er ahnt nicht, dass grade hierin Plato seinen grössten Triumph über ihn feiert. Der beste Darsteller der sensualistischen Auffassung, den das Alterthum kennt, ist innerhalb desselben auch ihr entschieden-

Digitized by Google

ster Gegner gewesen. Wie sehr der Verfasser des Theaetet den Sensualismus zu übersehn, ihm überlegen zu sein glaubt, hat er durch nichts besser bewiesen, als dadurch, dass er selbst ihm noch seine besten Waffen geliehn hat. In all seiner Stärke stellt er uns den Sensualismus dar — überzeugt, dass eine recht vollständige Darstellung desselben genügt, um ihn auch in all seinen Schwächen, in seinen Inconsequenzen und Widersprüchen, mit sich selbst, in seiner Unfähigkeit zur Erklärung der unableugbarsten Thatsachen zu enthüllen.

Es ist hiermit gesagt, welche Methode der Theaetet einhält — er stellt die bekämpften Standpunkte in grosser Objectivität dar, webt dabei aber in seine Darstellung eine Andeutung nach der andern ein, die entweder zu ihrer völligen Beseitigung oder doch wenigstens zu ihrer wesentlichen Einschränkung dienen müssen, und in denen theils ihre Inconsequenz, theils ihre Unzulänglichkeit zur Erklärung mehrerer für sie in Frage kommenden Erscheinungen heraustritt. Hieraus erklärt sich denn auch, wie einerseits die Schwierigkeit, welche der Theaetet dem raschen Verständnisse entgegensetzt, so anderseits sein spannender Reiz für alle Diejenigen, die sich bereits in das Geheimniss des Ganzen zu versetzen gewusst haben. Am aller meisten tritt aber dies beides grade an der ersten, der Bekämpfung des Sensualismus gewidmeten Hauptmasse heraus, die, wie sie auch dem Umfange nach die grösste ist, so in ihrem Inhalte die eigentliche Stärke und die Glanzseite des Dialogs bezeichnet.

Die sensualistische Auffassung des Erkenntnissvorgangs war bereits vor Plato in einer doppelten Form hervorgetreten; in der mechanischen Form der Atomenlehre, und im Anschluss an die mehr als dynamisch zu bezeichnende Physik des Heraklit bei Protagoras. Aber sehr verschiedenen Werth haben diese beiden Formen einer Grundrichtung in den Augen des Plato. In ziemlich barscher Weise, und überhaupt nur mehr im Vorbeigehn gedenkt er der Vertreter[1]) der ersteren, wenn er von ihnen bemerkt, sie wollten nur das Handgreifliche für wahr

1) Die Ausdrücke, die von ihnen gebraucht werden, sind *τις τῶν ἀμυήτων, σκληρούς καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους, μάλ' εὖ ἄμουσοι* p. 155. e. 156. Mit welchem Rechte die Atomiker hierin erblickt werden, untersuchen wir an einem andern Orte.

Digitized by Google

halten, allen πράξεις und γενέσεις dagegen, sowie überhaupt allem Unsichtbaren den Antheil an der οὐσία vorenthalten. Ungleich nachsichtiger und entgegenkommender ist er dagegen gegen die zweite Seite gesonnen, die er an den Namen des Protagoras anknüpft. Von diesem zeigt er uns im Theodoros einen Freund, im Theaetet einen Verehrer, und doch werden die Charactere dieser beiden Männer mit sichtlichen Spuren der Anerkennung, beziehungsweise der Zuneigung gezeichnet, Protagoras selbst redet gelegentlich einmal in einer, freilich des komischen Effects nicht entbehrenden προσωποποιία, und was mehr als dies ist, nicht nur die protagoreische Ansicht wird zu ihrer Hebung und tieferen Begründung auf die des Heraklit, und diese selbst wieder auf die als übereinstimmend vorausgesetzte Auffassung des Homer, Epicharm,' und aller übrigen älteren Weisen mit Ausnahme des Parmenides zurückgeführt, sondern auch der platonische Socrates selbst giebt sich die grösste Mühe, die gegnerische Ansicht so einleuchtend und zusammenhängend als möglich darzustellen.

I. Wie denkt sich denn nun also nach der platonischen Auseinandersetzung Protagoras den Vorgang der Erkenntniss? Mit Heraklit erklärt er jedes vermeintliche Sein für eine Art des Werdens und der Bewegung, der stets veränderliche und in Veränderung begriffene Mensch gilt ihm für das Maass aller Dinge, und endlich die Wissenschaft wird ihm ganz und gar identisch mit Wahrnehmung. Eine andere Erkenntniss als die der Sinne gesteht er nicht zu — aber wie denkt er sich nun doch überhaupt den Vorgang des Erkennens als solchen? Nach diesen seinen Voraussetzungen, in seinem eigensten Sinne und Interesse wird er nicht umhin können, bei jedem Acte des Erkennens das Zusammentreffen von zwei Strömen der Bewegung anzunehmen, von einem Afficirenden einerseits, und von einem Afficirtwerdenden anderseits, d. i. von einem Objecte, das die Erkenntniss verursacht, und von einem Subjecte, an welchem sie verursacht wird. In ihrer Gemeinschaft mit, in ihrem Verkehr unter einander erzeugen sie eine doppelte, in sich unterschiedene Reihe, der Zahl nach unendlicher Produkte, der wahrgenommenen Gegenstände einerseits, und immer zugleich mit diesen entstehend der Wahrnehmungen anderseits. Auf diese Weise entstehen

Digitized by Google

zusammen und entsprechen einander die Farbe und das Gesicht, die Stimme und das Gehör u. s. w. Man begreift aus der Unendlichkeit, welche jeder dieser beiden von einander unterschiedenen Bewegungen zukömmt, aus der Verschiedenheit ihrer Richtungen, ihrer Schnelligkeitsgrade u. s. w. leicht die unabsehbare Menge und Mannichfaltigkeit, welche es auf Seiten der Ursachen sowol, als wie der Träger der Wahrnehmung giebt — und doch ist Alles hiernach nur Bewegung, Alles ist eben darum nur relativer Art, und wie damit das Erklärungsprincip der Bewegung, welches Heraklit als das alleinige an die Spitze gestellt hatte, nicht überschritten zu sein scheint, so scheint eben damit auch das protagoreische Princip nur eine neue Bestätigung zu erfahren, welches alle Dinge der Welt in blosse Relativitäten aufzulösen gedenkt.

Auf diese Weise bemüht sich Plato des Protagoras Sache zu führen, besser vielleicht, als er selbst es verstanden hatte. Und doch sind auch dieser Darstellung schon — zwar unter grosser Schonung gegen die Person des Protagoras, der Sache nach aber doch in höchst entscheidender Weise, auf halb versteckte, doch aber auf höchst bedrohliche Art die Instanzen eingewebt, die diese Darstellung zu widerlegen bestimmt sind. Sie bestehen in den befremdlichen Consequenzen, denen diese Auffassung nicht zu entgehn, in den Selbstwidersprüchen, von denen sie sich nicht zu befreien, sowie endlich in den unabläugbarsten Thatsachen, die sie nicht zu erklären vermag.

Unter die erste Kategorie dieser Instanzen gehört vor Allem die aus der protagoreischen Thesis sich ergebende Gleichsetzung aller Wahrnehmungen überhaupt, der des Kranken mit denen des Gesunden, der des Unvernünftigen mit denen des Vernünftigen, der des Schlafenden mit denen des Wachenden, der der Thiere mit denen der Menschen u. s. w. Alle diese Wahrnehmungen haben ganz den gleichen Anspruch darauf für Wissenschaft zu gelten, die einen so gut wie die anderen. Nicht sowol der Mensch, wie doch behauptet war, als vielmehr das Thier scheint darnach auch das Maass aller Dinge zu werden. Oder vielmehr von einem festen Maasse scheint überhaupt nicht mehr die Rede sein zu können. Auf diese für das gewöhnliche Bewusstsein doch offenbar sehr befremdlichen Con-

Digitized by Google

sequenzen weist der Dialog zu wiederholten Malen hin, aber doch geschieht dies jedes Mal nur in einer leichten andeutungsmässigen Weise, und zwar, wie mich bedünken will, sehr mit Recht, legt Plato keinen stärkern Accent auf diese erste Kategorie. Denn so befremdlich ihr Inhalt auch an und für sich und für das allgemeine Bewusstsein sein mochte, derselbe war doch streng genommen immer nur die Behauptung des Protagoras selbst, mithin nicht irgend etwas, was mit Recht zu deren Widerlegung aufgeführt werden durfte. Dass Protagoras so etwas behauptete, verräth allerdings recht offenbar seinen sophistischen Character, der im Uebrigen nicht selten zurückzutreten scheint; eine erfolgreiche Widerlegung des Protagoras konnte aber doch immer von diesem Punkte her noch nicht erfolgen.

Um so bestimmter ist dies indessen mit der zweiten Kategorie der Fall. Ein innerer Widerspruch liegt schon — dem Angeführten nach — darin, dass noch immer wenigstens nominell und scheinbar von der Aufrechterhaltung eines festen Maasses die Rede ist, wo doch eine Verschiedenheit des Werthes und der Abschätzung schlechthin nicht mehr stattfindet. Ein zweiter liegt sodann darin, dass ungeachtet des allgemeinen, alle und jede Festigkeit, alle und jede Unterschiede in sich auflösenden Flusses der Dinge, der behauptet wird, in der Anwendung dieser Behauptung auf die Erkenntnisstheorie und eben zur Sicherstellung dieser Anwendung, jener vorhin beleuchtete Unterschied einer „machenden und gemachten" Bewegung gelehrt wird, durch dessen Annahme, so nothwendig einerseits sie auch sein mag, anderseits doch immer mehr Festes und in sich Bestimmtes als vorhanden zugelassen, ja als unerlässlich zur Erklärung des Erkenntnissvorganges gefordert wird, als wie sich mit der ursprünglichen Annahme eines unbedingten und allgemeinen Flusses aller Dinge verträgt. Endlich aber der dritte und wenigstens in practischer und persönlicher Hinsicht auch folgenreichste Widerspruch, der aufgedeckt wird, besteht darin, dass überhaupt noch der Versuch einer Lehre gemacht, und die Prätension einer auf Seiten des Lehrenden vorhandenen Weisheit erhoben wird, von einem Standpunkte aus, der, indem er alle Festigkeit, Bestimmtheit und Verschiedenheit wegräumen will, consequenterweise auch jede Bestimmtheit mittheilbarer Begriffe, jede Verschie-

Digitized by Google

denheit von Wahr und Falsch, ja, zuletzt sogar seine eigene Unumstösslichkeit läugnen, sich selbst widerlegen muss. Die Ausrede aber, welche hiergegen im Sinne und wie es scheint auch in Erinnerung an Aeusserungen des historischen Protagoras gemacht wird, die Ausrede, dass die Lehre zwar nicht prätendire statt falscher wahre, doch aber — nach Art eines Arztes oder Gärtners — beabsichtige, statt schlechter gute, statt schwacher kräftige, statt unangenehmer angenehme Wahrnehmungen mitzutheilen — diese Ausrede wird wie billig nicht gelten gelassen, denn die hierbei benutzte Analogie trifft nicht zu, die factisch erhobene Prätension eines Lehrers wie Protagoras reicht offenbar noch weiter, vor Allem aber auch sie unterliegt noch ganz und gar dem alten Bedenken, dem man grade durch sie zu entrinnen gedachte. Denn der allgemeine Fluss des Heraklit lässt eben so wenig den Unterschied von schlecht und gut, wie den von wahr und falsch, wie überhaupt irgend einen andern, in sich bestimmt gefestigten zu.

Schon bei der Herbeiziehung dieser beiden ersten Kategorien von Instanzen gegen die protagoreische Thesis bemerkt man insofern eine sehr fein angelegte Kunst der philosophischen Widerlegung, als diese letztere sich fast durchgehends grade aus dem anspinnt, was ursprünglich zu deren Vertheidigung herbeigezogen wird. Diese selbe Feinheit der Kunst, wie wir sie auch früher schon beim Meno angetroffen haben, und wie sie überhaupt vielfach in den platonischen Schriften sich widerholt — bethätigt sich ganz besonders nun auch noch innerhalb der dritten Kategorie der gegen den Protagoras beigebrachten Einwürfe. Die Vertheidigung und Entwicklung der protagoreischen Lehre selbst schafft nach einander eine Reihe von Thatsachen herbei, die zunächst als Argumente für sie auftreten, die bald aber doch durch die ihnen beigefügte, wenn auch oft nur andeutungsweise beigefügte Beleuchtung in das grade Gegentheil sich verwandeln. Deutlich genug und in bestimmt fassbarer Gestalt heben sich unter ihnen das mathematische, logische, ethische, und religiöse Argument heraus. Jedes einzelne von ihnen, sofern es eine Thatsache aufweist, die der Sensualismus von sich aus nicht befriedigend zu erklären vermag, würde schon für sich allein hinreichen, um die Theorie desselben zu stürzen. In

Digitized by Google

ungleich nachdrücklicherer Weise geschieht dies aber noch dadurch, dass alle diese einzelnen Argumente ausserdem auch noch durch einen letzten entscheidenden Schlag zu einer Einheit und damit gleichsam zu einer Gesammtwirkung zusammengefasst werden. Dieser letzte entscheidende Schlag geschieht durch die Aufzeigung der Seele, „einer Idee," eines Vermögens, oder wie man es sonst noch bezeichnen mag, wenn man es nur bezeichnet als etwas, was im Menschen vorhanden ist, einerseits als durchaus unabhängig von der für sich betrachteten Sinneswahrnehmung und Empfindung, und anderseits als seinen Einfluss erstreckend tief hinein auch in das Zustandekommen der letzteren. So schliesst ein psychologisches Argument die Deduction ab, nachdem eine Reihe anderer ihm vorangegangen war.

Am merkwürdigsten unter diesen und zugleich für das Verständniss am schwierigsten ist dasjenige, was sich als das mathematische bezeichnen lässt. Dasselbe scheint ursprünglich nur zur Unterstützung der protagoreischen Thesis beigebracht zu werden, nur um die Relativität hervorzuheben, der alle Dinge zu unterliegen scheinen, sobald sie nach den Gesichtspunkten der Grössen- und Zahlverhältnisse betrachtet werden. Diese Relativität scheint nämlich doch darin zu liegen, dass dasselbe, was dem Einen gegenüber als ein Grösseres oder Mehreres erscheint, gegenüber einem Anderen das Kleinere und Wenigere ist. Relativität soll sich also auch hier als das innerste und eigentlichste Wesen der Dinge herauszustellen scheinen, wo sie auf den ersten Anblick doch etwas ganz Bestimmtes, Festes und Ansichseiendes sind. Sechs Würfel bleiben doch immer was sie sind. Dennoch bezeichnen wir sie in ganz verschiedener Weise, das eine Mal als mehr, das andere Mal als weniger, je nachdem wir sie mit vier oder zwölf zusammen halten [1]). In dieser Weise etwa scheint der platonische Protagoras hier jene einfache Beobachtung zu Gunsten seiner Relativitätstheorie auslegen zu wollen und zu sollen. Eben diese Beobachtung scheint nun aber der platonische Socrates auf etwas ganz Anderes, gradezu Entgegengesetztes deuten zu wollen.

1) Neben diesem sinnreichen Beispiele von den Astragalen steht noch das ganz ähnliche von dem bald grösser, bald kleiner werdenden Menschen p. 154.

Digitized by Google

Denn liegt es nicht grade hierin schon klar vor, dass wir mit aller rechnenden und messenden Betrachtung uns in Besitz einer Auffassung befinden, die in Abstraction vom unmittelbar gegebenen sinnlichen Eindrucke, im Hinausgehen über denselben verläuft. Eine solche Abstraction, ein solches Hinausgehen kann nun aber der Sensualismus von sich aus nicht begreifen und zulassen. Und wenn dasselbe nichts destoweniger eine offen vorliegende Thatsache ist, so ist diese ohne Weiteres eine Instanz gegen ihn.

Indessen dasjenige, worauf dies mathematische Argument beruht, ist streng genommen selbst nur eine einzelne Seite von einer umfassenderen Instanz, deren übrige Seiten sich zu dem Begriffe eines logischen Arguments zusammenfassen lassen. Denn nach den bedingungsmässigen Voraussetzungen des Sensualismus und seiner Relativitätstheorie kann es eben so wenig irgend welche Abstraction überhaupt als wie insonderheit eine mathematische Abstraction geben. Ohne jede Abstraction von der gegebenen Unmittelbarkeit des sinnlichen Eindruckes sind nun aber auch die Thatsachen der Sprache und des Gedächtnisses, die Thatsache des allgemeinen Begriffes, sowie die aus dieser geschöpfte Möglichkeit einer Lehre und partiellen Vorausbestimmung des Zukünftigen nicht zu erklären. Wer will die Sprache verstehn, wenn er nicht beachtet, wie das Entscheidende und Wichtige in ihr nicht sowol der sinnliche Laut als solcher, als vielmehr das an diesen geknüpfte, und zwar in gewisser Weise doch immer nur willkührlich geknüpfte Geistige, der Sinn und die Bedeutung der Worte ist, deren Zeichen nur die sinnlichen Laute sind [1])? Wer will ferner das Gedächtniss verstehn, mittelst dessen die Wiedererinnerung den sinnlichen Eindruck gewissermassen reproducirt, in einer doch immer unläugbaren, gleich gut wie weit reichenden Unabhängigkeit der Reproduction von dem sinnlichen Eindrucke selbst? Endlich ist aber auch der allgemeine Begriff einer Sache, wie wir ihn uns bilden aus einer Reihe einzelner Erscheinungen und Individuen derselben, noch

1) In einem ähnlichen Verhältnisse wie die Sprache zum Gedanken steht die Schrift zur Sprache. Daher denn auch die Ausrede nicht unbedingt anzuerkennen ist, die Protagoras gegen das von der Schrift wie von der Sprache gegen ihn gebrauchte Argument vorbringt, p. 163. b. c.

Digitized by Google

etwas ganz Anderes als die zufällige Sammlung in sich unbestimmter Eindrücke [1]). Und doch ihn auch nur in dieser Weise aufzufassen, hat derjenige Standpunkt kein Recht, der in den Dingen selbst nur Relativitäten erblickt, ausser der Wahrnehmung durch die Sinne aber ganz und gar keine andre Art der Erkenntniss annimmt. Für solchen Standpunkt fällt dann aber auch zugleich die Begreiflichkeit jedes Unterrichts, sowie jeder in unserm Erkennen stattfindenden Vorwegnahme eines Zukünftigen weg. Denn wie sollen irgend welche Begriffe durch Lehre mitgetheilt werden können, falls sie in sich selbst schlechterdings nichts Festes sind? und woher ist anders ein Vorausbestimmen möglich, als durch Zugrundelegung eines auf die betreffende Sache bezüglichen Allgemeinbegriffs?

So bedeutsam nun aber auch, in unsern Augen wenigstens, schon diese einzelnen bisher angeführten Argumente [2]) sind, ihre ganze Concentration erhalten sie doch erst durch die Aufzeigung von dem Vorhandensein der „Seele", wie der Dialog p. 184 b. diese mit jener anziehenden Naivität und Einfalt bringt, die in der Regel bei einem Denker die Merkmale einer recht originalen, nicht bereits durch häufigen, sei es eigenen, sei es fremden Gebrauch abgenutzten Gedankenbestimmung sind. Jene Beschreibung der Seele, wie sie hier gegeben wird, trägt noch viel von dem Reiz an sich, den eine eben erst zur begrifflichen Klarheit durchgearbeitete, in sich aber höchst folgenreiche Vorstellung für den geschichtlichen Beobachter zu haben pflegt.

Es giebt *μία τις ἰδέα*, d. h. wie wir hier am liebsten noch erst übersetzen möchten, eine einheitliche Gestalt in uns, *εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν*, in welche alle unsre Wahrnehmungen zusammen laufen, welche Ordnung und Verknüpfung in diese hineinbringt, damit sie nicht regellos und unvermittelt neben einander liegen in unseren Sinnen, wie die trojanischen Helden im hölzernen Rosse. Auf das Eigenthümliche derselben weist uns schon der Sprachgebrauch hin, sofern dieser das Ohr und

1) Die Verwerfung dieser sensualistischen Ansicht vom Wesen des Begriffs ist bereits auf das Bedeutsamste vorbereitet durch dasjenige, was von p. 146 b. an über Begriffsbestimmung verhandelt worden ist.

2) Auf den Inhalt der vorhin als ethisch und theologisch bezeichneten Argumente komme ich gleich nachher wieder zurück.

Digitized by Google

Auge nicht als die eigentlichen Subjecte, sondern nur als die vom Subject d. i. also von der Seele benutzten Werkzeuge der Wahrnehmung bezeichnet. Ihre Function tritt aber auch ganz evident hervor, sowol an demjenigen, was den einen Sinn vom andern unterscheidet, als auch an dem, was allen einzelnen Sinnen gemein ist, als auch endlich an dem, was über diese alle noch hinausreicht, wie die Bezeichnungen des Seins, der Identität und Verschiedenheit, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Einheit, Vielheit und bestimmten Zahl[1]), des Schönen und Hässlichen, des Guten und des Uebeln. Keine dieser drei Kategorien fällt unter die Competenz eines einzelnen Sinnes, und in Folge dessen auch überhaupt nicht unter die des Sinnes. Damit ist dann aber auch nicht bloss anerkannt, dass es Erkenntnisse giebt, die jenseits der Sinneswahrnehmung als solcher liegen, sondern diese für sich betrachtet geht auch ganz und gar verlustig der Wahrheit. Denn die Wahrheit folgt dem Begriff des Seins, dieses war ja aber eben die für sich gelassene Wahrnehmung für untheilhaft erklärt worden.

Hiermit ist die Polemik gegen die sensualistische Identification von Wissenschaft und Wahrnehmung vollendet. Es sind damit zugleich aber auch schon die Punkte bezeichnet, durch welche der Fortgang zu einer weiteren Untersuchung über den Begriff der Wissenschaft sich vermittelt. Unter dem — vielleicht mit Absicht etwas vielumfassend gewählten — Namen der δόξα lässt sich das Gesammtgebiet jener der Seele eigenthümlich und im Unterschied von blosser Wahrnehmung zukommenden Thätigkeit begreifen, die zuletzt angedeutet worden war. Eben daraus ergiebt sich dann auch die weitere Frage ganz von selbst. Wenn Wissenschaft nicht Wahrnehmung ist, ist sie nicht dann vielleicht identisch mit Vorstellung?

Ehe wir indessen hierauf näher eingehn, wird es zweckmässig sein, zuvor drei persönliche Characterbilder uns zu vergegenwärtigen, welche Plato mit grosser Kunst, wenn auch zum Theil nur episodenartig, parabasenähnlich, seiner rein sachlichen Deduction einzuweben gewusst hat. Das erste von ihnen zeigt

1) An diese schliessen sich auch die Gegensätze des Graden und Ungraden, sowie die Zeitunterschiede u. A. an.

Digitized by Google

uns die Fliessenden, d. h. jene abenteuerlichen Anhänger des Herakleitos, die um Ephesos und überhaupt in Jonien wohnen, und an sich selbst den allgemeinen Fluss und die unbedingte Relativität ihrer Lehre darstellen sollten. Jede Möglichkeit einer festen Bezeichnung und vernünftigen Verständigung über die Dinge sollte bei ihnen, die Rasenden glichen, weggefallen sein. Weder in ihren Worten noch in ihren Reden sollte irgend etwas Festes vorhanden sein — und durch ihre Erwähnung soll daher auch nur gezeigt werden, wie sehr die heraklitisch-protagoreische Lehre von der einen Seite her dazu beitrage, aller Wissenschaft den Untergang zu bereiten [1]). Dass von der grade entgegengesetzten Seite her die Eleaten, diese *τοῦ ὅλου στασιῶται*, dasselbe bewirkten, soll sodann das zweite Characterbild darthun, welches den *Μέλισσοι* und *Παρμενίδαι* gewidmet ist. Nach ihrer Lehre ist das All in unaufhörlicher Ruhe und entbehrt jedes Platzes, in welchem es sich bewegen könnte. Auch diese Ansicht hält Plato ohne Frage für einen grundstürzenden Irrthum, ihre Vertreter behandelt er indessen offenbar mit ungleich grösserer Hochachtung als wie die Herakliteer, und ihre ausdrücklich als schwierig bezeichnete Widerlegung wird daher auch auf eine andere Gelegenheit verschoben. Diesen beiden Bildern geht nun aber noch ein drittes voran, den Gegensatz darstellend zwischen dem der Philosophie und der Betrachtung der göttlichen und himmlischen Dinge gewidmeten Leben einerseits und dem Leben des in der Praxis umgetriebenen Rhetors und Politikers anderseits. Hier wird uns nämlich der Philosoph als ein Solcher geschildert, der aller Mühe und Noth, aller Unruhe und Ungerechtigkeit des gewöhnlichen Lebens und seiner hergebrachten Praxis entronnen ist, welcher aber diesen seinen Frieden durch nichts Geringeres erkauft hat, als wie durch die Unkenntniss aller derjenigen Dinge, auf welche sein Gegenbild, der erfahrene Weltmann sich brüstet. Nur sein Leib wohnt in der

---

1) Wem diese Schilderung irgendwie als übertriebene Caricatur und deswegen als unglaublich erscheinen sollte, der ist auf die schlagende Parallele aus der Geschichte der Neuesten Philosophie zu verweisen, auf welche bereits Trendelenburg aufmerksam gemacht hat: Die logische Frage in Hegels System. Leipzig 1843. p. 56.

Digitized by Google

Stadt, während sein Geist alles Hiesige verachtet, und sich zur Betrachtung von Erd' und Himmel, zur Erforschung der unveränderlichen Natur aller Dinge emporgeschwungen hat. Da kann es dann freilich nicht ausbleiben, dass er nach dem gewöhnlichen Maassstabe weder zu tadeln und zu verläumden, noch glücklich zu preisen weiss. Denn er kümmert sich nicht um das, was ein Anderer an Schlechtigkeit und Uebel, oder auch was er etwa an vergänglichen Gütern besitzt. Hört er einen Tyrannen preisen, so ist es ihm nicht anders, als schildere man die Glückseligkeit eines Schweinehirten; hört er den Stolz, mit welchem man sich seiner hohen Abkunft und seines alten Geschlechts rühmt, und die Freude, welche man über den Besitz grosser Ländereien hat, so erscheint ihm dies Alles als die grösste Kleinigkeitskrämerei, weil er an Raum und Zeit noch einen ganz anderen Maassstab als die Uebrigen zu legen gewohnt ist. Freilich wird er seinerseits sich lächerlich machen durch Ungeschicktheit, wenn er einmal vor Gericht erscheinen muss, oder etwas dem Aehnliches zu vollbringen hat. Aber nicht minder lächerlich wird sich auch der Nichtphilosoph machen, sobald man ihn von dem Geringeren zum Grösseren heraufziehn will, von der Ungerechtigkeit der Individuen zur Untersuchung über das Wesen der Ungerechtigkeit, von der Frage, ob ein König, der viel Gold besitze, glückselig sei, zu der allgemeinern Untersuchung über menschliche Glückseligkeit und Unseligkeit überhaupt. So finden wir dann also an dieser Stelle nicht allein die Glückseligkeit in engster Abhängigkeit von der philosophischen Thätigkeit gestellt, sondern diese selbst in ziemlich nachdrücklicher Weise von jeder anderen practischen Thätigkeit unterschieden. Ja, während es in den bisher berücksichtigten Worten mehr nur erst der Unterschied der untergeordneten Stufe zur höheren sein mag, tritt dagegen in anderen noch eine viel stärkere Spannung ein, eine Spannung des Gegensatzes zwischen dem Gebotenen und Beseligenden der beschaulichen Vernunfterkenntniss einerseits, und dem Verwerflichen, Schlechten und Schädlichen der im Sinnlichen und Wirklichen verkehrenden Handlung anderseits. Wird doch auch gradezu gefordert, dass der Philosoph von hier dorthin so schnell als möglich „fliehen" solle, weil ja den hiesigen Ort und die sterbliche Natur das Böse ebenso

Digitized by Google

wenig je ganz verlassen, als sich bei den Göttern irgend einmal festsetzen kann. Nichtsdestoweniger darf man sich doch auch hierin nicht die Richtung des Plato als eine gar zu übertriebene denken. Denn wenn jenes „Fliehen“ nach seiner Auffassung nichts Anderes ist, als „dem Gotte nach Vermögen ähnlich,“ d. h. „mit Erkenntniss gerecht und heilig“ zu werden, wenn es nach ihm keinen anderen Weg giebt, um dem Paradeigma der Glückseligkeit, dem θεῖον, dem Göttlichen näher, um dem Paradeigma der Unseligkeit, dem Ungöttlichen, ἄθεον ferner zu treten, als dass man in allem Ernste und nicht bloss dem Scheine nach die Tugend verfolgt und die Schlechtigkeit flieht, weil jede Handlung uns bald dem Einen, bald dem Andern näher bringt, weil jede Tüchtigkeit und Untüchtigkeit, jede Weisheit oder Unwissenheit von dem Verhältniss zu dieser Erkenntniss abhängt, weil endlich jedem Ungerechten die wahre, gerechte und unentrinnbare Strafe betrifft, so sehen wir, wie grade auch der Hinblick auf dieses doppelte Paradeigma des sittlichen Lebens diesem selbst wieder eine positive Bedeutung verleiht. Daher denn auch die ganze Bedeutung dieser Schilderung[1]) nicht sowol darauf zu gehn scheint, eine völlige Abkehr von der practischen Wirklichkeit, und von dem Gebrauch der Sinne zu predigen, als vielmehr darauf beschränkt werden muss, dass sie die Verwerflichkeit desjenigen Standpunkts zeigen will, der allein in den Gränzen der Sinnlichkeit sich bewegen will. Immerhin mögen hier und da die Worte des Plato hierüber hinaus noch etwas weiter reichen, ein verständiger Leser wird sie doch, gestützt auf die ganze Analogie des Platonischen Gedankensystems, auf ihr richtiges Maass zurückzuführen wissen. Es kommt dem Plato darauf an, zu zeigen, wie jeder theoretischen Mei-

---

1) Prantl (Gesch. der Logik p. 59—84.), der überhaupt einen herben und zum grossen Theil ungerechten Tadel gegen die alten Philosophen bereit hält, hat mit demselben auch den Plato, seinen Theaetet und namentlich auch die in dieser Schilderung hervortretende Seite seiner Gedanken überschüttet. Er bezeichnet letztere als „salbungsreich“ „ungehörig“ u. s. w. Es wäre vielleicht nicht unverdienstlich, wenn auch gewiss unerquicklich, Prantl's Kritik im Einzelnen zu beleuchten, etwa in der Weise, wie Brandis dies in Betreff des Aristoteles gethan hat. Uns verbietet der Raum hier eine genauere Auseinandersetzung mit Prantl's Auffassungen über und Angriffen auf Plato.

Digitized by Google

nung[1]) — zumal wenn diese das Wesen der Wissenschaft selbst betrifft, mit Nothwendigkeit auch ein bestimmtes practisches Verhalten, jedem sachlichen ein persönliches entspricht. Deswegen zeigt er uns nicht blos das herakliteische, das protagoreische, das eleatische Princip, sondern zugleich auch die Herakliteer selbst, die Eleaten, den Protagoras, und weil vielleicht die bedenklichen practischen Consequenzen aus der Lehre des Letzteren an diesem selbst noch nicht so einleuchtend zu machen waren[2]), so fügt er der durchgehends mit einer gewissen Reser-

---

1) Hierüber finden sich treffliche Ausführungen bei Schleiermacher (II. 1.), der unter Anderm p. 120 sagt: „Daher auch zeitig gezeigt wird und Niemanden verwundern sollte, wie dieses hierher kommt, welchen Einfluss die geprüfte Lehre auch auf die Ideen des Guten und Schönen und ihre Behandlung haben muss, dass für den Anhänger derselben auch die Erkenntniss selbst sich nur auf die Lust zurückbeziehen kann, und dass, sowie der, welcher nur die Lust sucht, auf eine dem innern Gefühl selbst widersprechende Zerstörung jeder Gemeinschaft hinarbeite, so auch, wer statt des Wissens sich mit den sinnlichen Eindrücken begnügt, keine Gemeinschaft finden könne, weder der Menschen unter einander, noch der Menschen mit den Göttern, sondern in den engen Grenzen seines persönlichen Bewusstseins eingeschlossen und abgesondert bleibe."

2) Aehnliche Motive mögen den Plato auch bestimmt haben, äusserlich einen so gar geringen Accent auf dasjenige zu legen, was ich vorhin als Plato's ethisches und theologisches Argument gegen den Sensualismus bezeichnet habe. Der Sache nach vertraut er indessen diesen gewiss nicht weniger, als den früher erwähnten. Das Beste, wozu sich der Sensualismus in theologischer Hinsicht zu erheben vermag, ist ein Non liquet in Betreff der Götter. Jedenfalls kommt den Göttern kein substantieller Vorzug vor den Menschen zu, so wenig wie unter diesen dem Weisen und Sachverständigen vor den Thoren und Laien, dem Guten vor den Bösen sowie den Menschen überhaupt vor den Thieren. Schon hiernach muss es einleuchten, wie unvereinbar mit den Voraussetzungen des Sensualismus alle Grundlagen des sittlichen Lebens sind. Dies erhellt dann aber auch noch aus dem von Plato durchgehnds behaupteten Zusammenhang zwischen wahrer Erkenntniss und sittlicher Handlung. Der consequente Sensualismus kennt ferner keine eigentlichen Allgemeinbegriffe und im Zusammenhange damit auch keine wirklich zuverlässige Erwägung eines Zukünftigen. Hiermit ist dann aber auch von neuem jede Richtung auf den Zweck, jede Erziehung und Gesetzgebung entweder für unmöglich, oder für unnöthig oder auch für unberechtigt erklärt. Alles dies und auch noch einiges Andere ähnlicher Art deutet auch schon der Theaetet an, die genauere Ausführung bleibt indessen anderen ethischen Dialogen wie dem Protagoras, Gorgias, Philebus überlassen.

Digitized by Google

vation behandelten Zeichnung des Protagoras jenes Bild des vollendeten Weltmannes bei, der mit protagoreischen Voraussetzungen ganzen Ernst macht, selbst wo dieser sich oft nur in heilsame Inconsequenzen verliert. Sehr passend steht diese ganze Episode daher auch schon innerhalb des ersten Hauptabschnittes des Theaetet, wiewohl sie nach anderen Seiten hin angesehn, auch als der ideale Höhepunkt für das ganze Gespräch betrachtet werden darf. Wie Sinneswahrnehmung und Ideenschau die beiden Pole der Erkenntnissscale sind, so bezeichnet die philosophische und die routinirt practische Lebensweise den äussersten Gegensatz, der in Betreff der Lebensweisen stattfindet. Alles Erkennen bewegt sich zwischen jenen, alles Handeln zwischen diesen beiden Gränzen. Wie wenig nun aber Plato desswegen gesonnen ist, der Sinneswahrnehmung alle und jede Bedeutung für das Zustandekommen der Erkenntniss abzusprechen, das muss dem, der noch überhaupt einen Beweis hierfür fordert, und der denselben auch nicht einmal in einzelnen schon diesem ersten Abschnitt des Theaetet eingestreuten Andeutungen[1]) erblicken will, jedenfalls doch der ganze weitere Ver-

1) Die wichtigste unter diesen, die auch mehr als einmal gemacht wird (namentlich p. 179 c.), geht dahin, dass, so wenig man der Wahrnehmung als solcher Antheil an der Wahrheit zuerkennen kann, eben so wenig sie an sich des Irrthums zu bezüchtigen ist. Der Sinn als solcher täuscht nicht. Täuschung kann erst dann eintreten, wenn an die Wahrnehmung sich ein Urtheil anschliesst. Unterhalb des Gegensatzes von Wahr und Falsch liegt also noch ganz und gar die Sphäre des Sinnes, und innerhalb dieses gedacht, ist er auch nach Plato's Dafürhalten gewiss ebenso unentbehrlich, wie unverwerflich. Vgl. Bonitz platon. Studien I. p. 48. not. 43. mit Michelis I. p. 164. Anm. Uebrigens sei es gestattet, hier noch eine Bemerkung über die drei Sätze zu machen, die p. 155 a. als unumstösslich hingestellt werden. In meinen Augen haben sie jener häufig angewandten Kunst des Plato gemäss eine doppelte und zwar entgegengesetzte Bestimmung. Zunächst scheinen sie die Behauptung des Gegners zu stützen, in der That aber widerlegen sie dieselbe. Nach dem Protagoras soll der zwischen diesen an sich so einleuchtenden Sätzen eintretende Widerstreit (αὐτὰ αὐτοῖς μάχεται), der sich ergiebt, sobald man sie mit jenen beiden Beispielen vergleicht, sich nur dadurch lösen, dass man die gewöhnliche Voraussetzung aufgiebt, als seien die Dinge selbst an und für sich etwas. Nach Plato aber müssen diese Grundsätze vereinigt mit jenen Beispielen darauf hinführen, dass unsere Betrachtung der Dinge sich oft ändern darf und muss, ohne dass jene selbst sich geändert

Digitized by Google

lauf desselben, alles dasjenige darthun, was wir jetzt noch über den platonischen Begriff der „Vorstellung“ beizubringen haben.

II. Unter Vorstellung nämlich (δόξα) versteht Plato nach dem Bisherigen ganz allgemein jede denkende Thätigkeit der Seele, welche als solche nicht unmittelbar mit der Sinneswahrnehmung zusammenfällt. Es entsteht daher aus dem Vorausgegangenen die Frage, ob Wissenschaft vielleicht identisch mit Vorstellung ist. Zur Entscheidung dieser Frage muss zunächst das Wesen der Vorstellung in sich bestimmt, und sodann deren Identität mit dem Begriff der Wissenschaft geprüft werden.

Vorstellung ist nicht Wahrnehmung. Das ist der erste feste Punkt, von welchem ausgegangen wird. Denn Vorstellung sollte ja eben bedingungsmässig dasjenige Vermögen der Seele sein, was über die Sinneswahrnehmung hinausgeht. Die Vorstellung entsteht und vergeht. Sollte hierin vielleicht eine Erklärung für das Wesen der Wissenschaft gefunden werden können? Unmöglich. Denn entstehende Vorstellung nennen wir nicht schon Wissen, sondern Lernen, und vergehende Vorstellung nennen wir nicht mehr Wissenschaft, sondern Vergessen. Also von einer andern Seite her muss der Versuch gemacht werden, in das Wesen der Vorstellung einzudringen. Dies geschieht indem daran erinnert wird, dass man mehrerlei Arten der Vorstellung zu unterscheiden pflegt. Es giebt wahre und falsche Vorstellungen. Sollte die Wissenschaft vielleicht eins von beiden sein können? Es leuchtet leicht ein, dass die Wissenschaft nicht falsche Vorstellung sein kann. Denn unter Wissenschaft pflegen wir uns doch immer nicht sowol einen Irrthum, etwas Falsches vorzustellen, als die Erkenntniss eines Seienden, eine wahre Erkenntniss. Dennoch verweilt die Untersuchung länger bei dem Begriffe einer falschen Vorstellung offenbar in der Absicht, um an ihr auch ihr Gegentheil, das Wesen der wahren Vorstellung klar zu machen. Wie indirekt ist auch hierin doch das Verfahren des Plato! Um die Identität von Wissenschaft und Vorstellung zu prüfen, fragt er, was Vorstellung ist. Um zu bestimmen, was Vorstellung ist, fragt er, was falsche Vorstellung ist.

---

hätten, mithin auf eine gewisse Unabhängigkeit jener von diesen. Hiernach befriedigt mich weder Bonitz (p. 44.) noch Michelis (p. 164.) Auffassung.

Digitized by Google

Die Vermuthung liegt nahe, dass das Wesen der falschen Vorstellung auf einer Verwechslung beruhn möge. Frägt man nun aber, worauf sich denn wohl diejenige Verwechslung bezieht, die einer falschen Vorstellung zu Grunde liegen soll, so stösst man in Beantwortung dieser Frage auf nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Die für sich betrachtete Wahrnehmung ist von vornherein als ein solches Gebiet anzusehn, auf welchem die Möglichkeit einer Verwechslung zur Erklärung der falschen Vorstellung überhaupt nicht gesucht werden darf, und zwar nicht allein deswegen, weil auch die falsche Vorstellung ja, sofern sie nur überhaupt Vorstellung bleibt, bedingungsmässig ausserhalb des Gebiets der blossen Wahrnehmung liegt, sondern zugleich auch desswegen, weil, wie schon vorhin bemerkt, innerhalb dieser Sphäre keine Möglichkeit des Irrthums gegeben ist — der Sinn als solcher täuscht nicht. Eben so wenig führt es nun aber auch zum Ziele, wenn man zur Erklärung der falschen Vorstellung sich entweder ganz allein auf die Seite der Vorstellungsthätigkeit oder auch auf die des Vorstellungsobjectes bezieht. Was man in seiner Vorstellung kennt, wird man eben so wenig mit einem Andern verwechseln, was man gleichfalls kennt, als mit etwas, was man überhaupt nicht kennt. Denn wie könnte man doch auch einen Begriff, den man hat, verwechseln, sei es mit einem andern, den man gleichfalls hat, oder auch mit einem, den man überhaupt nicht hat. Und eben so wenig kann auch ein an sich nicht Seiendes, ein Nichts, vorgestellt, und durch Verwechslung falsch vorgestellt werden, wenigstens wenn es erlaubt ist, die Vorstellung nach Analogie der Wahrnehmung zu denken. Denn allerdings ein überhaupt nicht Seiendes kann auch nicht gesehn, gehört u. s. w. werden. Und doch giebt es offenbar eine Thatsache des Irrthums, der falschen Vorstellung, der Verwechslung. Ein Blick auf die gewöhnlichste Erfahrung genügt, um uns dies einsehn zu lassen. Wie also erklärt sich dasselbe? In sorgsamster Weise geht der Dialog einzelnen recht aus dem gewöhnlichen Leben herausgegriffenen Beispielen nach, um die in Frage stehende Erscheinung zu beobachten. Er constatirt in dieser Beziehung vor Allem drei Fälle, in denen sich eine Möglichkeit des Irrthums herausstellen soll:

Digitized by Google

1) Wenn man von zwei Dingen, die man kennt, nur eins wahrnimmt;

2) Wenn man von zwei Dingen eins kennt, nicht aber dies, sondern ein anderes wahrnimmt, das man nicht kennt;

3) Wenn man zwei Dinge zugleich kennt und wahrnimmt.

Ueberlegt man nun aber, was in diesen drei Fällen das ihnen allen Gemeinsame ist, so wird man auf das Zusammensein einer Wahrnehmung und eines Begriffs, auf die Aufeinanderbeziehung dieser zwei Seiten geführt. Und dass grade hier das Terrain liegen müsse, auf welchem die Möglichkeit einer Verwechslung liege, das indicirt noch bestimmter die Vergleichung jener drei Fälle mit anderen, in welchen nie ein Irrthum, eine Verwechslung stattfindet. So wird allmälig das Resultat herbeigeführt, dass eine Verwechslung immer nur dadurch denkbar sei, dass man in unrichtiger Weise einen in uns befindlichen Begriff auf einen von aussen an uns herantretenden Sinneseindruck bezieht, etwa wie man gelegentlich einmal von zwei Schuhen jeden auf den falschen Fuss zieht. Falsche Vorstellung ist hiernach also unrichtige Verknüpfung von Begriff und Sinneseindruck, von Wahrnehmung und Wissenschaft, und Vorstellung überhaupt demnach eine derartige Verknüpfung. So überrascht uns also Plato hier plötzlich mit einer eigenen Definition von Vorstellung, wo wir zunächst nichts als Abweisung falscher Definitionen zu besitzen glaubten. Das indirecte Verfahren, das anfangs als ein so weit aussehendes erschien, ist schliesslich früher am Ziele, als man erwarten durfte. Aber das entspricht auch eben so recht der aus der sokratischen Hebammenkunst hervorgewachsenen Dialektik des Plato. Indem diese den Irrthum sich selbst vernichten lässt, springt unmittelbar aus dessen Trümmern die Wahrheit — wie das Kind aus dem Mutterleibe hervorgeht, sobald nur seine Zeit da ist, und eine sorgsame Behandlung alle Hindernisse weggeräumt hat, die dem natürlichen Verlauf im Wege stehen. Vorstellung ist *σύναψις* der *αἴσθησις* mit der *ἐπιστήμη*.

Wie dem ersten Hauptabschnitte des Theaetet drei characteristische Lebensbilder eingefügt waren, so sind es diesem zweiten drei denkwürdige Gleichnisse, deren gemeinsame Tendenz dahin geht, uns das eigenthümliche Wesen der Vorstellungs-

Digitized by Google

thätigkeit und der Seele als ihres Sitzes von mehr denn einer Seite her zu beleuchten. Zunächst wird uns da nämlich das Vorstellen der Seele beschrieben als ein Selbstgespräch der Letzteren, in welchem diese überlegt und mit sich selbst discutirt, bejaht und verneint, bis sie sich für irgend eine der von ihr selbst vorgebrachten Meinungen entscheidet, und in derselben fest wird. Während nun in diesem ersten Bilde die Seelenthätigkeit vorwiegend von Seiten ihrer freien Entscheidung zum Urtheile, ihrer Unabhängigkeit von dem äusseren Sinneseindrucke, und an und für sich schon im unmittelbaren Besitze der zur Erkenntniss nöthigen Voraussetzungen geschildert wird, dient das zweite, die Seele mit einer Wachstafel zusammenstellende Bild dazu, nicht nur die Thatsache des Gedächtnisses und der Wiedererinnerung, sondern auch abgesehen von diesen beiden noch die Beziehung der Vorstellung auf den äusseren Sinneseindruck, die verschiedene Intensität und Reinheit des Letzteren, sowie deren Abhängigkeit von dem wahrgenommenen Gegenstande zu veranschaulichen. Indessen auch diese Vergleichung, so gut wie die erste, zeigt sehr offenbar eine Seite, nach welcher sie hinkt. Während nämlich die erste allzusehr die relative Selbstständigkeit der Vorstellung, als wäre sie eine Thätigkeit, die durchaus und ausschliesslich im Innern verläuft, betont, setzt diese zweite dagegen ihre Abhängigkeit gegenüber einem von aussen kommenden, vielleicht nur in ein allzugrelles Licht. Insonderheit wird in diesem Bilde als solchem auch das nicht klar, wie es denn nur der der Tafel gleichgesetzten Seele möglich sein soll, einen einmal zurückgetretenen Eindruck selbstständig wieder hervorzurufen, und eine doch noch überhaupt in ihrem Besitz befindliche Vorstellung nicht auch im gegenwärtigen Bewusstsein zu haben. Grade auf diese bedeutsamen Seiten an dem Leben und Erkennen der Seele weist nun aber das dritte, kindlich sinnreiche Bild vom Taubenschlage hin, innerhalb dessen ein Mann verschiedene Arten von Vögeln besitzen kann, ohne jeden einzelnen desswegen auch in der Hand zu halten. Diesem Bilde ist es zugleich auch noch deutlicher als irgend einem der anderen beiden eingeprägt, wie falsche Vorstellung möglich ist, und wie ihr Wesen eben darin besteht, einen im Innern befindlichen Begriff auf einem ihm

Digitized by Google

nicht zugehörigen und von aussen kommenden Eindruck zu beziehen.

III. Wenn schon in dem Bisherigen die Ueberzeugung gewonnen ist, dass selbst Vorstellung, wahre Vorstellung nicht identisch mit Wissenschaft sein könne, sofern jene doch immer nur der Weg von der Wahrnehmung her, und zu dieser hin sei, so ist damit eigentlich schon von vornherein auch diejenige Ansicht zurückgewiesen, welche die Wissenschaft fasst als einen nur äusserlich noch zur Wahrnehmung hinzutretenden Factor. Dennoch unterlässt Plato es nicht, auch diese Auffassung noch einer sorgsamen Prüfung zu unterziehen, wobei ihn möglicherweise wie wir später noch prüfen werden die Rücksicht auf bestimmte einzelne, in der damaligen Zeit ausgebildete Lehren von dem Wesen der Wissenschaft leiten mochten, jedenfalls aber auch die rein sachliche Absicht, seiner Darstellung und Kritik eine so grosse Vollständigkeit zu geben, als nur irgend möglich. Er benennt jenen in Frage kommenden Factor mit der grade durch ihre Vieldeutigkeit hierzu geeigneten Bezeichnung λόγος, und zeigt nun, dass, in welchem Sinne man auch diesen λόγος fassen möge, sein Hinzutreten zur blossen Vorstellung doch in keiner Weise geeignet sei, diese in Wissenschaft umzusetzen.

Unter λόγος kann man nämlich entweder Verdeutlichung durch Rede, oder Zurückführung auf die einfachsten Grundbestandtheile, oder endlich auch Angabe des eigenthümlichen Merkmals verstehn, und demgemäss das Hinzutreten je eines dieser drei Stücke als dasjenige ansehn, was uns aus dem Gebiete der Vorstellung in das der Wissenschaft überzuführen vermag. Und nun müsste man auch wirklich den Plato weder aus seinen anderweitigen Schriften kennen, noch auch nur die durch diesen Dialog überall hindurch zerstreueten Andeutungen beachten, wenn man noch daran zweifeln wollte, dass der λόγος in jeder der angeführten drei Auslegungen eine wesentliche und wichtige Seite an der Wissenschaft bezeichne. Wie oft setzt Plato es nicht auseinander, dass wie einerseits alle Redekunst nur auf wissenschaftlicher Erkenntniss der Begriffe sich erbauen könne und solle, so anderseits jede derartige Erkenntniss, wie allein die Möglichkeit so auch gewiss den lebendigen Trieb in sich besitze, Andere zu belehren, und in dem Verkehr der Wechsel-

Digitized by Google

rede nicht nur zu überreden, sondern auch zu überzeugen. Grade darin sollte ja auch der vornehmlichste Vorzug bestehn, den die Wissenschaft vor der wahren Vorstellung, und die auf jene gebauete Tugend vor der gewöhnlichen habe, dass jene beiden, aus dem Grunde der Sache heraus schöpfend, zu lehren, und sich selbst Andern mitzutheilen im Stande wären. Eben desswegen dürfen daher auch die Grundbestandtheile der wissenschaftlichen Erkenntniss nicht unzugänglich sein; da nur aus ihnen heraus die Lehre sich erzeugen kann, und ohne ihre Einsicht auch die der abgeleiteten Zusammensetzungen nicht denkbar ist. Nach platonischen Voraussetzungen kann dann nun aber auch weiter die bis auf dem Grund zurückgehnde Erkenntniss eines Einzelnen nicht bei diesem Einzelnen stehn bleiben. Vielmehr ist es nach Plato ebenso möglich wie nöthig, von der gründlichen Erkenntniss je eines Dinges auf die aller übrigen überzugehn, und es stellt sich somit also hier für den, der in wahrhaft wissenschaftlicher Weise auf den Grund der Dinge zurückzugehn vermag, ein einheitliches, lückenlos unter sich zusammenhängendes System aller Erkenntnisse dar. Innerhalb eines solchen Systems stellt sich nun aber die Bedeutung des eigenthümlichen Merkmals, als desjenigen, was das Einzelne aus dem Zusammenhange des Allgemeinen heraushebt, auf das allerevidenteste heraus. Keines dieser drei Stücke kann und darf daher auch der Wissenschaft fehlen, ihr muss die Verdeutlichung durch die Rede, die Einsicht in die Grundbestandtheile und endlich auch die Angabe des eigenthümlichen Merkmals zu Gebote stehen.

Dennoch soll hiermit in keiner Weise die Richtigkeit derjenigen Behauptung anerkannt werden, welche das Wesen der Wissenschaft auf eine mittelst des λόγος ergänzte Vorstellung zurückführt. Denn in welchem Sinne man immer auch diesen λόγος verstehn mag, gegen jeden erheben sich beträchtliche Einwände: gegen den ersten, dass dann ja nur bei den Stummen nicht richtige Vorstellung und Wissenschaft identisch wären; gegen den zweiten, dass zwar ohne die Grundbestandtheile auch das Ganze nicht zu erkennen ist, die Erkenntniss des Ganzen deswegen aber doch noch keineswegs zusammenfällt mit der der einzelnen, aus ihrem organischen Zusammenhang gerissenen

Digitized by Google

Bestandtheile, und endlich gegen den dritten, dass damit der Wissenschaft gar nichts zuerkannt wird, was nicht auch schon der Vorstellung zukäme; da ja auch diese schon offenbar nicht ohne die Auffassung des eigenthümlichen Merkmals zu Stande kommen würde. Gegen alle insgesammt erhebt sich dann noch der gemeinsame Einwurf, dass keine dieser Auffassungen erörtert werden kann, ohne fortdauernden und bedeutsamen Gebrauch der auf das Wissen bezüglichen Ausdrücke und Bezeichnungen — ein stillschweigender Fingerzeig, dass nicht von Seiten der Vorstellung aus in das Wesen der Wissenschaft eingedrungen und diese etwa nur als eine Vervollständigung jener begriffen werden kann, sondern dass vielmehr umgekehrt schon immer die Einsicht in das Wesen der Wissenschaft vorausgesetzt wird, wo von Vorstellung die Rede ist. Hiernach also ist Wissenschaft ebensowenig Vorstellung mit hinzutretendem λόγος, als wie sie Vorstellung an sich oder Wahrnehmung ist.

So endigt also der Theaetetos scheinbar ganz resultatlos — aber wie wenig er wirklich aller und jeder Resultate entbehrt, das glauben wir nicht einfacher darthun zu können, als durch einen zusammenfassenden Rückblick auf das Ganze der bisherigen Entwicklung. Diese Entwicklung giebt uns das Bild einer Erkenntnissscala, einer Erkenntnisstheorie, die weder nach Seiten ihrer Vollständigkeit, noch nach Seiten ihrer Genauigkeit im Gesammtgebiet der alten Philosophie ihres gleichen hat, die die bewusste oder unbewusste Voraussetzung fast aller späteren Logiker geblieben ist, und deren ernstlichste Ueberlegung auch jetzt noch von jedem gefordert werden darf, der über das Problem menschlicher Sinnes- und Verstandeserkenntniss sein Votum abgeben will.

Auf der untersten Stufe der Scala der Erkenntnisstheorie stehen die unmittelbaren Veränderungen des Körpers, welche als solche und für sich betrachtet, es noch gar nicht bis zu einem unterscheidenden Bewusstsein bringen. So stellen sie dann allen Ernstes innerhalb ihres Gebiets jenen unbedingten, unaufhörlichen, allgemeinen und unfassbaren Fluss des Werdens dar, welchen Heraklit als das Grundschema aller Dinge gelehrt hatte. Dieses Gebiet ist nun aber auch dasjenige, was das menschliche Leben noch mit der Existenz der Thiere und Pflanzen gemein

Digitized by Google

hat. Auf dieses Niveau erniedrigt mithin derjenige den Menschen, der die Empfindung für den ausschliesslichen Inbegriff seiner Erkenntniss, für den höchsten Maassstab aller Wahrheit erklärt. Es ist ein Niveau, auf welchem die unbedingteste Relativität herscht, auf dem es ein Festes und Allgemeines noch gar nicht giebt, und auf dem auch jede Möglichkeit der gegenseitigen Verständigung fehlt. Der einzelne Mensch ist hier atomistisch gebannt in den Kreis seiner Empfindungen, wie dieselben ihm grade kommen und gehen; ja, streng genommen darf auch nicht einmal er selbst als eine feste Einheit, als ein bleibender Träger für dieses Ab- und Zuströmen genommen werden, da er selbst in jeder Beziehung auch nur ein nicht zu fixirender Durchgangspunkt ist.

Dagegen schon in der Wahrnehmung, wie dieselbe fast unmerklich mit der unmittelbaren Sinnesempfindung durchflochten ist, durchbrechen wir zum ersten Mal die Schranken der Sinnlichkeit. Auf ihrem Boden stehen wir schon, sobald wir irgend einen einzelnen Eindruck auch nur als solchen fixiren, als etwas Seiendes erkennen, und in seiner von anderen verschiedenen Eigenthümlichkeit erfassen. Damit stehen wir schon ohne Weiteres nicht mehr auf dem blossen Gebiete der Sinnlichkeit, sondern auf dem der in diese mit bedingendem Einfluss hinübergreifenden Seelenthätigkeit. Und kraft dieser letzteren erheben wir uns nun auch immer mehr in die höheren und selbstständigeren Sphären des Erkennens — indem unser Gedächtniss einen Eindruck bewahrt, auch über die erste unmittelbare Gegenwart desselben hinaus, indem unsere Erinnerung sogar vermag, das von dem Gedächtniss Bewahrte mit relativer Selbstständigkeit zu reproduciren, indem unsere logische und mathematische Abstraction von dem unmittelbar Gegebenen der veränderlichen Wahrnehmungsobjecte absieht, um dieselben nach Formen, Beziehungen und Verhältnissen zu beurtheilen, die als solche nicht schon in jenen liegen, indem wir auf Grundlage solcher Abstraction allgemeine Begriffe bilden, nach denen nicht nur die Möglichkeit der Belehrung und der durch sie vermittelten sittlichen Förderung, sondern auch überhaupt die einer gewissen Vorausbestimmung der Zukunft sich ergiebt, ohne welche letztere weder Erziehung noch Gesetzgebung, weder Staat noch Unter-

Digitized by Google

richt denkbar wären. So erhebt sich also schon diese Stufe der Vorstellung weit über die der Empfindung, indem das zum Bewusstseinkommen der letzteren zugleich nur möglich wird durch den übergreifenden Einfluss der ersteren.

Dennoch erkennen wir bald, dass auch diese Stufe noch keineswegs die höchste, noch nicht die Wissenschaft selbst ist. Sie ist der Weg zur Wissenschaft, noch nicht diese selbst. Dies ergiebt sich auch vor Allem schon daraus, dass erst diese Stufe es ist, die uns so recht vor die Alternative von Irrthum und Wahrheit stellt. Der Sinn als solcher täuscht noch nicht, wohl aber giebt es falsche Vorstellung. Und zwar ist falsche Vorstellung ihrem eigentlichsten Wesen nach unrichtige Beziehung eines Sinneseindrucks auf einen in uns liegenden Begriff. In diesen Begriffen als solchen werden wir daher auch die Wissenschaft zu suchen haben, und es frägt sich daher auch nur, in welchem Verhältniss steht diese so gefasste Wissenschaft, der Complex der ein für alle Mal in unserem Geiste liegenden Begriffe zur Vorstellung. Nicht als eine blosse äusserliche Ergänzung zur Vorstellung kann jene Wissenschaft auftreten, in Betreff ihrer muss es nicht auch noch wieder Irrthum und Verwechslung, sondern nur ein einfaches Haben oder Nichthaben, Zurück- oder Hervortreten geben können. Ihre Bewährung müssen diese Begriffe daher auch nicht anders als in sich selbst tragen. Eben deswegen müssen sie auch von einfacher, mithin auch unwandelbarer und unvergänglicher, von ewiger Art sein. In ihnen müssen die Grundbestandtheile aller Dinge erkannt, an ihnen das eigenthümliche Merkmal jeder einzelnen unter denselben erfasst werden können. Auf sie muss jede wahrhaft gründliche Rede zurückgeführt, durch sie aber auch wirklich zu einer wahrhaften Belehrung für Andere gestaltet werden können. Kurzum: Wissenschaft ist nach Plato Ideenerkenntniss — wie sie im vollkommensten Maasse die unmittelbare Schau der Praeexistenz gewährt hat, wie sie einigermassen mittelst der Erinnerung an jene, aber auch noch dem gegenwärtigen Leben eignet.

Das ist das Resultat, bei welchem der Theaetet stehn bleibt [1]).

---

1) Auch in Betreff des Theaetetos freuen wir uns, auf Bonitz plato-

Digitized by Google

§. 8.

III. Die Güterlehre nach dem Gorgias und Philebus.

Der Darstellung seiner Güterlehre hat Plato zwei Dialoge gewidmet, den einen, der mehr populär gehalten ist, und vornemlich das Hervorgehn der Güterlehre aus der Tugendlehre ins Licht setzt, den andern, streng dialektischen, der auf ihren Zusammenhang mit der Ideenlehre hinweist; beide aus verschiedenen Gründen zu Plato's einflussreichsten Werken zu zählen.

Der Gorgias zerfällt nach den drei Gängen, welche Socrates hintereinander mit dem Gorgias, Polos und Kallikles macht, in drei grosse Massen (I. 448 d. II. 461 b. III. 481 b. — Ende), von denen jede eine relative Selbstständigkeit und gemäss dem Character desjenigen, an welchen sie zunächst gerichtet ist, eine eigenthümliche Färbung besitzt, die aber dessen ungeachtet Ein grosses Gewebe ausmachen, wie sich aus dem Verfolg unserer Darstellung leicht ergeben wird.

---

nische Studien I. Wien 1858, verweisen zu können. Nur die dort zuletzt (p. 78) aufgestellte Meinung, nach welcher man kein Recht haben soll zu sagen, dass in und durch die Negation der Kritik auch eine positive Erklärung über das Wesen des Wissens im platonischen Sinne gegeben sei, — vermag ich nicht für richtig zu halten. Uebrigens aber macht diese Arbeit von Bonitz ältere Monographien einigermassen überflüssig, wie namentlich die für ihre Zeit sorgsam gearbeitete von Rigler (Bonner Schulprogramm 1832) de Platonis Theaeteto, und zumal die weitläuftigen Prolegomena in Theaetet. von Burger, Leyden 1843. Die Darstellungen von Susemihl und Steinhart unterzieht sie einer genauen Kritik; aus denen von Brandis, Ritter und Zeller bestätigt sie aber das Meiste, und auch Michelis hebt nur mit Unrecht den Vorzug seiner Erörterung vor allen voraufgegangenen mit solchem Nachdruck hervor. —

Es sei hier gestattet, jetzt auch darauf noch hinzuweisen, dass von Belegstellen der oben (p. 67. Anmerk. 1.) von uns bezeichneten Art der Theaetet eine ganz besonders grosse Anzahl liefert. Dahin gehört vornehmlich die Hervorhebung der zu Abschweifungen Raum lassenden Musse als eines Eigenthümlichen der philosophischen Erörterung (p. 172 c. vergl. mit Schleiermacher II. 1. p. 341.); ferner die wiederholten Aeusserungen darüber, unter welchen Bedingungen ein Satz im Dialoge als widerlegt angesehn werden dürfte (cf. Schleierm. p. 126. p. 340.), die Beschreibung des Gedächtnisses, des Selbstgesprächs der Seele, der socratischen Maeeutik, die Winke über das Aufzeichnen mündlicher Unterredungen u. ä. (p. 143 a. cf. Schleierm. p. 334. Anm. zu 131. 13.

Digitized by Google

Der erste Abschnitt richtet sich gegen die vom Gorgias vorgebrachte Definition der Rhetorik. Nachdem Gorgias nämlich in unbestimmterer Weise von der Rhetorik behauptet hatte, dass sie sich auf die besten und grössten Angelegenheiten der Menschen (*τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα* p. 451 d.) beziehe, wird er erst durch die Entgegnung des Socrates, dass grade darüber, was das „Beste“ (*ἄριστον*), d. i. das „grösste Gut“ (*μέγιστον ἀγαθόν*) des Menschen sei, die verschiedenartigsten Meinungen herschten, wovon man sich schon durch die bei den Symposien gesungenen Skolien überzeugen könne, sowie durch die weiteren Ausführungen desselben — dass der Arzt die Gesundheit, der Pädotribe die Stärke und Schönheit des Leibes, der Chrematist das Geld und den Reichthum für das grösste Gut zu halten pflege, dazu veranlasst, seine eigne Ansicht bestimmter auszudrücken. So bezeichnet er denn jetzt die Rhetorik als „die Meisterin der Ueberredung“ (*πειθοῦς δημιουργός*) und eben damit das Ueberreden als „das in Wahrheit grösste Gut, das zugleich die Ursache der eigenen Freiheit und der Herschaft über die Mitbürger sei.“ Schon dieser Anfang des Gorgias zeigt uns, wie ungenau in ihrer Fassung, und wie unzulänglich ihrem Inhalte nach manche Aeusserungen über das höchste Gut gewesen sein müssen, welche in der socratischen Zeit gäng und gäbe gewesen zu sein scheinen. Ausserdem finden wir hier Freiheit und Macht wiederum als Kennzeichen des höchsten Gutes, welche sich Socrates selbst im Lysis als solche wenigstens gefallen liess. Aber gegen diese unzulängliche und ungenaue Aeusserung des Gorgias richtet Socrates nun seine Polemik. Er entzieht dem Gorgias die erste Stütze, welche er für die Prätensionen seiner Kunst zu besitzen glaubt, indem er nachweist, dass das Gerechte nicht, wie Gorgias behauptet, der Gegenstand der Rhetorik sein könne. Denn da Gorgias einerseits zugiebt, dass die völlig kunstgerechte Ausübung der Rhetorik die Möglichkeit eines Misbrauches, d. i. einer ungerechten Anwendung keineswegs ausschliesst, und anderseits sich die socratische Voraussetzung gefallen lässt, dass Niemand das Gerechte „gelernt haben könne,“ der ungerecht handle, so folgt daraus, dass auch die Rhetorik die Gerechtigkeit nicht „gelernt haben“ könne. So verwirft Plato hier das Verfahren der Rhetorik, weil

Digitized by Google

es die Gerechtigkeit „nicht gelernt“ habe, d. h. mit anderen Worten, weil es die Gerechtigkeit ohne Rücksicht auf die ideale und auf dem Wissen beruhende Einheit aller Tugend behandelt. Daher schliesst sich an diesen ersten Angriff gegen die Rhetorik der zweite aufs engste an, in welchem Plato die Begriffe des „Lehrens“ und „Ueberredens“, sowie der durch diese hervorgebrachten „Wissenschaft“ und „Meinung“ (*πίστις*) unterscheidet, und nachweist, dass in dem Ersteren wohl auch das Letztere, nicht aber umgekehrt, enthalten sei. Denn da Gorgias für die Rhetorik natürlich nur ein Ueberreden, mithin als Resultat auch nur eine Meinung in Anspruch nehmen kann, so ergiebt sich daraus, dass die gepriesene Thätigkeit der Rhetorik nur eine niedrigere im Gegensatze zu der methodischen Lehre der Wissenschaft sei. Wenn die Rhetorik aber weder die Gerechtigkeit zum Gegenstande hat, noch auch eine streng wissenschaftliche Lehre ist, so ist es undenkbar, dass in ihr „das grösste Gut“ des Menschen enthalten sei.

Da in dem Bisherigen die Polemik des Plato mehr negativer Art war, so wird sie erst durch dasjenige völlig abgeschlossen, was Plato als das wirkliche Ziel, worauf es die gewöhnliche Rhetorik abgesehn habe, bezeichnet. Denn gegenüber dem für Gorgias in die Schranken tretenden Polos und somit den zweiten Theil des Gespräches eröffnend, wiederholt und verschärft er nicht allein das, was wenigstens in milderer Form schon in dem Obigen liegt, dass die Rhetorik gar keine Kunst oder Wissenschaft, sondern nur eine blinde, und des Grundes nicht bewusste Empirie und Routine sei (*στοχασαμένη ὥστε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν.* im Gegensatz zur *γνοῦσα*), zu deren Ausübung nichts Anderes, als eine Seele erfordert werde, die „einen guten Treffer, Keckheit und natürliche Fähigkeit habe, mit den Menschen zu verkehren“, sondern er subsumirt sie auch gradezu unter den allgemeinen Begriff der Schmeichelkunst, weil sie nicht dem Besten (*βέλτιστον*), sondern dem *ἥδιστον* nachjage, und die „Bewirkung eines Wohlgefallens und einer Lust“ bezwecke. Damit greift Plato also wiederum nicht sowol den Hedonismus selbst als einen von hedonistischer Gesinnung ergriffenen Factor des griechischen Lebens an; von allen jenen Bestrebungen, welche er unter dem Namen der Schmeichelei zusam-

Digitized by Google

menfasst, und als „Schattenbild“ der auf das Wohlverhalten (εὐεξία) Leibes und der Seelen gerichteten „wahrhaften Behandlungsweise“ (θεράπεια) entgegensetzt, greift er zunächst die Rhetorik an, weil diese mit den grössten Ansprüchen auf Ehre und Ansehen, mit den süssesten Versprechungen von Macht und Freiheit, und unter dem gefährlichen Vorgeben auftrat, dem Guten nachzujagen, die Gerechtigkeit zu behandeln, nicht allein die grössten, sondern auch die „besten“ Angelegenheiten des Menschen zu befassen. Die vorzüglichste Waffe, welche er gegen dieselbe gebraucht, ist die in seiner Dialektik wurzelnde Unterscheidung der Meinung und der Wissenschaft, mit welcher er den das sittliche Leben beherschenden Gegensatz des Besten und des Angenehmsten dadurch in Parallele zu setzen vermag, dass beide Gegensätze auf den allgemeinsten Gegensatz des Werdens und des Seins zurückgehen. Aber wenn Plato auf diese Weise eine Kunst angreift, die, wie die Rhetorik — vor Allem in der Person des Gorgias — der höchsten Achtung geniesst, so muss er seine Motive dazu gründlich auseinandersetzen, und eben an diese Achtung der Rhetorik lässt Plato nun durch den Polos erinnern, welcher von den Rhetoren, wie von den Tyrannen behauptet, dass sie „viel im Staate vermöchten.“ Da Plato dies aber — wenigstens unter der Voraussetzung, dass man unter „Viel vermögen“ ein Gut zu verstehen habe — bestreitet, so wird er darauf geführt, die Begriffe des Gutes, des Uebels und des Dazwischenliegenden (μεταξύ), sowie den mit ihnen zusammenhängenden Unterschied des „Wollens“ und des „Mögens“ zu entwickeln. Der Mensch „will“ nämlich nicht immer dasjenige, was er grade thut, aber immer dasjenige, weswegen er es thut, d. i. das Gute, das Nützliche. So ist die Weisheit, der Reichthum, die Gesundheit ein Gut, weil wir um ihretwillen das Andre thun, und weil sie uns nützlich sind. Dagegen das ihnen Entgegengesetzte ist ein Uebel, und wir wollen es nicht, weil es uns schadet. Aber zwischen diesen beiden Extremen liegt noch eine grosse Anzahl von Handlungen und Gegenständen, die bald am Guten, bald am Uebel Theil nehmen, denen wir uns nur um des Guten willen zuwenden, wenn wir uns ihnen zuwenden. Der Art ist das Gehen und Sitzen, der Stein und das Holz u. s. w.; der Art sind auch viele von denjenigen Hand-

Digitized by Google

lungen, um derentwillen man Rhetoren und Tyrannen beneidet, wie z. B. das Tödten oder Verbannen Anderer. Da diesen nun — namentlich den Rhetoren, die zugestandener Maassen weder „Geist“ noch „Kunst“, sondern nur eine „Schmeichelei“ besitzen, die Erkenntniss dessen, was gut und nützlich ist, abgeht, und da sie demnach nicht, was sie wollen, sondern was sie „mögen“ thun, so kann es nicht ausbleiben, dass sie zuweilen thun, was sie nicht wollen, was ihnen schadet. Wenn man mithin — so schliesst Plato seine Argumentation — unter „grossem Vermögen“ ein Gut versteht, so vermögen Rhetoren und Tyrannen nicht viel. — Diese Erörterungen enthalten somit die allgemeinsten Kategorien der platonischen Güterlehre, und bezeichnen „in dem Geist und in der Kunst“ diejenige Thätigkeit der menschlichen Seele, welche, weil sie auf die höchste jener Kategorien gerichtet ist, zwischen den zur mittleren gehörigen die richtige Wahl zu treffen, und vor den Gegenständen der dritten Kategorie zu bewahren vermag. Aber diese Erörterungen sind fast ganz formal gehalten, indem wir darüber, welchen Inhalt die Begriffe des Guten und des Uebels haben, nichts mehr erfahren, als dass in jenem der des Nützlichen, in diesem der des Schädlichen eingeschlossen liegt; ja, selbst die ganze gegen Rhetoren und Tyrannen gerichtete Argumentation gilt nur hypothetisch, unter der Voraussetzung nämlich, dass „das Vielvermögen“ ein Gut sei.

Diese Voraussetzung muss jetzt erledigt, es muss der Maasstab gefunden werden, nach welchem wir jene drei Prädicate sowol im practischen Leben, als in der Theorie der Wissenschaft auszutheilen haben. Polos glaubt freilich anfänglich, eines solchen Maasstabes entbehren zu können, er erklärt das „Vielvermögen“ unbedingt für etwas Gutes, selbst wenn es mit Ungerechtigkeit verbunden ist, während Plato dasselbe offenbar nur für ein Mittleres hält, da er den Tyrannen nicht beneidet, wenn derselbe auf gerechte Weise tödtet und verbannt, und da er ihn sogar bemitleidet, so bald dies auf ungerechte Weise geschieht. Aber auch Polos selbst wird bald genöthigt, die Nothwendigkeit eines solchen Maasstabes einzusehen (p. 470 b. *τίνα ὅρον ὁρίζει*), da ihm die Möglichkeit einer Bestrafung beweist, dass das Tödten und Verbannen, was er doch als vorzüglichste Bethätigungen jenes Vermögens ansieht, bald einen Nutzen, bald einen

Digitized by Google

Schaden nach sich ziehen, zum Guten oder zum Uebel ausschlagen kann. Und so bezeichnet dann Plato seinerseits die Gerechtigkeit als diesen Maasstab. Schon p. 469 b. erklärt er, dass zwar nicht das Unrechtleiden ein Gut sei, und nicht von den Menschen gewollt werde, dass er es aber dennoch „wählen" würde, sobald es gegen das Unrechtthun in der Waage läge, da das Unrechthandeln „das grösste der Uebel" sei, aber in noch allgemeinerer Weise gesteht er p. 470 e. zu, dass darauf die ganze Glückseligkeit beruhe, wie sich der Mensch zur „Bildung" (*παιδεία*) und „Gerechtigkeit" verhalte. „Welcher Mann oder welche Frau *καλὸς κἀγαθός* ist, den nenne ich glückselig, den Ungerechten und Schlechten aber elend."

Hiermit beginnt eine der tiefsinnigsten und die edelste Gesinnung athmenden Erörterungen des Plato. Da es dem Plato indessen nicht entgehen konnte, dass dieselbe allerdings für das gewöhnliche Bewusstsein etwas Paradoxes habe, so lässt er den Polos ausführlich an das Beispiel des Archelaos von Macedonien u. A. erinnern, welche trotz der grössten Ungerechtigkeiten von Allen als glückselig gepriesen würden. Aber wenn auch alle Athenienser wie Fremde der entgegengesetzten Meinung beitreten mögten, er will sich weder durch das Gelächter des Polos und der Menge, noch selbst durch das Zeugniss vieler und angesehener Zeugen aus dem Besitze der „Wahrheit" und aus dem „Wesen der Sache" (*οὐσία*) vertreiben lassen. Seine weiteren Erörterungen fassen sich nun in den zwei Sätzen zusammen, dass das Unrechtthun ein grösseres Uebel als das Unrechtleiden, und dass für den Uebelthäter die Strafe besser, d. i. ein grösseres Gut (*ἄμεινον*) als die Straflosigkeit sei. Den ersten Satz — den auch schon Democrit ausgesprochen haben soll — beweist er, indem er sich vom Polos zugeben lässt, dass Unrechtthun jedenfalls hässlicher sei als Unrechtleiden [1]). Da nun jeder Vorzug

1) Es kann auffallen, dass Polos ohne Weiteres zugiebt, dass das Unrechtthun hässlicher als das Unrechtleiden sei, wiewohl er es nicht für schlechter, nicht für das grössere Uebel anerkennen wollte. Aber wenn dieser Polos kurz vorher selbst gesteht, dass er nicht gerne weit von der Meinung der Menge abweiche, so dürfen wir jene Concession wohl aus einem allgemeineren Zuge des griechischen Volkscharacter erklären. Der Grieche besass ein so feines Schönheitsgefühl, dass jede Ungerechtigkeit ihn

Digitized by Google

an Schönheit, welches ein Ding vor dem andern besitzt, daher stammt, dass es entweder vor dem Angenehmen und der Lust, oder vom Guten und Nützlichen, oder gar von beiden einen grösseren Antheil besitzt als des anderen, und da ebenso ein Ding nur dadurch hässlicher ist als ein anderes, dass es entweder mehr Unangenehmes, oder mehr Uebel und Schädliches (*κακόν, βλαβή*), oder gar beides in höherem Grade als das Andere besitzt, so muss sich auch das Unrechtleiden und das Unrechtthun auf eine dieser drei Weisen von einander unterscheiden, wenn anders das erste hässlicher sein soll als das zweite. Da Unrechtleiden nun offenbar mehr Unlust enthält, so fällt damit nicht nur die erste, sondern natürlich auch die dritte der bezeichneten Möglichkeiten weg; mithin kann Unrechtthun nur deshalb hässlicher sein als Unrechtleiden, weil es mehr Uebel besitzt und also schlechter ist.

Den zweiten Beweis beginnt Socrates damit, dass er die Begriffe des Strafens und Gestraftwerdens unter die allgemeineren des Thuns und Leidens unterordnet und dann zeigt, in welcher Weise diese Begriffe unter einander correspondiren[1]). Ebenso nämlich, wie man von demjenigen, den ein anderer tief schneidet,

---

auch ästhetisch verletzte, ja sie verletzte ihn in dieser Weise selbst noch zu einer Zeit, in welcher er sie nicht mehr als ein sittliches Uebel oder als Schlechtigkeit verwarf. Auf einem Umwege suchte er sich somit das wieder zu erwerben, wofür ihm der unmittelbare sittliche Sinn abhanden gekommen war. Er verabscheuete die Ungerechtigkeit nicht mehr vom sittlichen Standpunkte, aber in ästhetischer Beziehung misfiel sie ihm, schon um der *ὕβρις*, um des Uebermasses willen, das sie enthält. Wer sich freilich zu dem Gipfel sittlicher Unverschämtheit emporgeschwungen hat, auf welchem wir später den Kallikles erblicken werden, der konnte eine solche Concession nie anerkennen. Aber der Standpunkt des Polos ist auch in vieler Beziehung ein anderer, als der des Kallikles, und der Letztere wird wiederholt von dem der Menge unterschieden. Wenn Bode (Göttinger Gel. Anz. 1831. p. 1079.) dem Kallikles im graden Gegensatz zu unsrer Ansicht ein sich „aller Meinung sklavisch anschmiegendes Urtheil" beilegt, so hat schon C. F. Hermann (System p. 636. not. 393.) diese „Seltsamkeit" mit Recht getadelt. — Auch unter uns Deutschen ist es sprüchwörtlich, zu sagen: „hässlich wie die Sünde."

1) Treffend bemerkt Ritter, II. p. 440. not. 2., dass Plato die „Besserung" durch die Strafe ganz wie eine „Naturwirkung" ansehe.

Digitized by Google

sagen muss, dass er tief geschnitten sei, so muss man auch sagen, dass, wenn Jemand mit Recht straft, der Gestrafte auch mit Recht gestraft wird. Alles Gerechte ist aber, soweit es gerecht ist, schön, und alles Schöne, entweder weil es angenehm, oder weil es nützlich ist, ein Gut. Wer daher mit Recht gestraft wird, erfährt Gutes, und zwar besteht dies Gut in der Befreiung von dem höchsten Uebel. Denn wie die Chrematistik von der Armuth, d. i. dem Mangel an Glücksgütern, die Arzneikunde von dem Mangel an leiblicher Gesundheit, d. i. der Krankheit, befreit, so befreiet uns die Dike von dem grössten Uebel — von der Schlechtigkeit der Seele. Hieraus ergiebt es sich dann in sehr einfacher Weise einerseits, dass es allerdings am besten ist, überhaupt keine Schlechtigkeit in der Seele zu haben, dass es aber doch den zweiten Platz behauptet, von einer vorhandenen Schlechtigkeit durch gerechte Strafe befreit zu werden, und anderseits, dass es überhaupt ein Uebel ist, Unrecht zu thun, dass aber das grösste Uebel in der Straflosigkeit bei begangenem Unrecht besteht, während die Strafe in diesem Falle das geringere Uebel ist [1]).

Und wie ernst es dem Socrates mit diesem Principe ist, das kann Polos, der demselben seinerseits nichts als Gelächter und die Berufung auf die Menge entgegenzusetzen weiss, auch aus der Anwendung abnehmen, welche Socrates auf die Rhetorik

---

1) Es darf natürlich nicht befremden, dass Plato bald das Unrecht an sich, bald die Straflosigkeit bei begangenem Unrechte als das *ἔσχατον κακῶν* bezeichnet, cf. z. B. p. 469 b. *ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὂν τὸ ἀδικεῖν* und ebenso p. 477 e. mit p. 482 b. *τὸ ἀδικεῖν καὶ ἀδικοῦντα δίκην μὴ δίδοναι ἁπάντων ἔσχατον κακῶν* und p. 479 d. *Δεύτερον ἄρα ἔστι τῶν κακῶν μεγέθει τὸ ἀδικεῖν, τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ δίδοναι δίκην πάντων μέγιστόντε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν.* Denn das Eine ist die Voraussetzung des Andern, und dies wird erst durch jenes gewissermassen vollendet. Das Unrecht ist ohne Weiteres und so lange es straflos bleibt das grösste Uebel, das nur für den Fall, dass die Strafe es erreicht, eben dadurch verringert wird; oder wie Plato sich p. 509 b. ausdrückt, die Ungerechtigkeit ist das grösste Uebel, aber ihre Straflosigkeit ist noch grösser als das grösste Uebel. Ganz Aehnliches gilt davon, wenn p. 523 a. als *πάντων ἔσχατον κακῶν* bezeichnet wird, wenn die Seele voll vieler Ungerechtigkeiten in den Hades gelangt. Dass hier das Participium die Hauptsache enthält, lässt sich schon aus grammatischen Rücksichten nachweisen.

Digitized by Google

macht. Denn nach solchen Voraussetzungen muss die Rhetorik für diejenigen, welche gar kein Unrecht thun, als bedeutungslos erscheinen, für den Uebelthäter nur dann als kein Uebel, sondern als ein Gut, wenn er sie zur Selbstanklage und nicht zur Vertheidigung benutzt. Dass damit die Wirksamkeit der Rhetorik wenigstens in ihrer gewöhnlichen Behandlungsart aufgehoben sei, springt in die Augen.

Hiermit endigt der zweite Theil des Gespräches; wir können weder die Steigerung der Polemik, noch den Fortschritt in der eigenen Darlegung des Plato übersehen, wenn wir diesen Abschnitt mit dem ersten vergleichen. Dem Gorgias wurde nur nachgewiesen, dass seine gepriesene Kunst wegen der unzulänglichen Art, in welcher sie die Gerechtigkeit behandle, nicht das grösste Gut enthalten könne; wogegen Polos es sich gefallen lassen muss, dass Socrates die Rhetorik gradezu für eine blinde Routine und Schmeichelei erklärt, welche nicht dem Besten, sondern dem Angenehmsten nachjage, und dass er ihr die wichtigsten Aufgaben nicht sowol entzieht, als in ihr grades Gegentheil verkehrt. Denn nachdem die formalen Kategorien — des Guten, des Mittleren und des Uebels — entwickelt sind, auf welchen die platonische Güterlehre beruht, wird in der „mit Bildung verbundenen Gerechtigkeit" auch der Maasstab aufgestellt, nach welchem alle Gegenstände und Handlungen unseres Lebens einer dieser drei Kategorien einzureihen sind, und an derselben wird der Werth des „Vermögens" und der äusseren Güter — welche man durch die Rhetorik zu erwerben pflegte — sowie der Werth der Tugend und ihres Gegentheils, der Werth der Strafe und der Straflosigkeit und eben damit auch der der Rhetorik selbst zukommende Werth abgemessen. Diese Abschätzung wird durch die beiden Begriffe des Schönen und des Nützlichen vermittelt, weil dieselben einerseits in dem Begriffe des durch das Gerechte vertretenen Guten eingeschlossen liegen, anderseits aber in enger Verbindung, der eine mit den berechtigten Elementen der Lust, der andere mit den relativen Zwecken, nach welchen das gewöhnliche Leben trachtet, stehen. Denn grade auf das Schöne ist auch die Lust gerichtet, und selbst der, der nur nach relativen Zwecken jagt, will „Nutzen" von ihnen haben. Anderseits ist aber auch nach der Auffassung des Plato

Digitized by Google

das Schöne eng mit dem Guten, der Nutzen mit der Glückseligkeit verbunden. So können diese beiden Begriffe des Schönen und des Nützlichen eine Vermittlung abgeben, weil ihre Beziehungen nach zwei Seiten hinweisen.

Aber eben diese von Polos zugestandene Verbindung des Schönen mit dem Gerechten, des Hässlichen mit dem Ungerechten wird nicht von allen Seiten anerkannt werden. Darum tritt Kallikles in den dritten Abschnitt des Dialoges mit der sowol den Socrates als den Polos treffenden Beschuldigung ein, dass ihre Voraussetzung: „Unrechtthun sei hässlicher als Unrechtleiden" falsch sei. Habe Polos sie voreilig zugegeben, so habe sie Socrates durch Untereinanderschiebung der Begriffe „von Natur" und „durch Satzung" (*νόμῳ*) erschlichen. Denn nur in dem Sinne der von der Menge der Schwächeren und aus Furcht vor den Stärkeren gegebenen Menschensatzung sei jene Behauptung wahr, dagegen von Natur sei Alles desto hässlicher, je mehr es ein Uebel sei, das unvergoltene Unrechtleiden sei aber das *πάθημα* nicht eines Mannes, sondern eines Sklaven, dem es besser wäre, todt zu sein, als zu leben. Die Natur selbst bezeuge es als gerecht, dass der Bessere mehr als der Schlechtere, der Mächtige mehr als der Machtlose habe. Indessen von diesen Expectorationen des Kallikles haben wir nur diejenigen zu besprechen, welche den Gegenstand unserer Untersuchung sachlich weiter führen. Das ist erst der Fall (p. 491 a.), nachdem Socrates sich vergeblich abgemüht hat, den Kallikles zu einer sicheren Bestimmung jener „Besseren" zu bringen, deren Recht er aus der Natur ableitet, und denen er das Regiment des Staates in die Hände legen will. Schön und gerecht nach der Natur ist es, wenn der Mensch seine Begierden so gross als möglich werden lässt, ohne sie zu züchtigen — wenn er Kenntniss (*φρόνησις*) und Tapferkeit genug besitzt, um sie immer erfüllen zu können. Denn, wenn die Menge das als hässlich bezeichnet, und als Zuchtlosigkeit (*ἀκολασία*) tadelt, wenn sie dagegen die Gerechtigkeit und Besonnenheit lobt, so sind das nichts als *καλλωπίσματα* der Menschen, die nur aus dem Mangel an Tapferkeit und Vermögen oder Kraft herrühren (*ἀνανδρία — ἀδυναμία*). Sie knechtet die besseren Naturen der Tyrannen, der Königssöhne und anderer Machthaber, für welche nichts weder häss-

Digitized by Google

licher, noch mehr vom Uebel ist, als wenn sie sich Satzung, Wort und Tadel der Menge zum Herrn setzen lassen. Mit einem Worte: Schwelgerei, Unzucht und Freiheit, das ist, wofern es hinlänglich unterstützt ist, nach der unverschämten Aeusserung des Kallikles Tugend und Glückseligkeit (*τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστιν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία*).

Hier hat Socrates also im Kallikles seinen eigentlichen Gegner gefunden, einen unumwundenen Anhänger der Lust, einen trotzigen und schamlosen Vertheidiger des Naturrechts, der ausspricht, was die Anderen zwar denken, aber doch noch nicht auszusprechen wagen. An diesem bemüht sich Socrates nun die Frage ins Klare zu bringen, *πῶς βιωτέον*.

Zunächst kann es nicht befremden, dass Kallikles bei einer solchen Ansicht vom sittlichen Leben, die „Bedürfnisslosigkeit" weit wegwirft. Diese ist ihm eine Glückseligkeit für Steine und Leichen, die allerdings im höchsten Grade bedürfnisslos sind, aber sich auch weder freuen noch betrüben (*χαίρειν — λυπεῖσθαι*). Für den Menschen besteht aber das Angenehme darin, dass ihm so vielals möglich zuströmt, (*ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιῤῥεῖν — τὸ ἡδέως ζῆν*) und die Glückseligkeit darin, dass man alle Begierden hat und auszufüllen vermag (*τὰς ἐπιθυμίας ἁπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦν χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν*).

Dieser unumwundenen Erklärung setzt Socrates seinerseits drei Gleichnisse entgegen, welche dazu bestimmt sind, die Züchtigen (*κόσμιοι*) als glückseliger wie die Zuchtlosen (*ἀκόλαστος*) zu schildern. Das erste — „der Mythus eines sicilischen oder italischen Weisen" — wird unter Anführung eines Euripideischen Verses: „Wer weiss, ob nicht das Leben Tod, ob nicht der Tod das Leben ist," vorgebracht. Denn darnach ist der Leib das Grab der Seele, der begehrliche Theil der Seele aber wird bei den Uneingeweihten, d. i. bei den Unverständigen, mit einem durchlöcherten Fasse verglichen, in welches die Seele, gleichfalls ein durchlöchertes Sieb, im Hades, d. i. im Unsichtbaren, verurtheilt wird Wasser zu schöpfen. Das zweite Gleichniss vergleicht den Besonnenen oder Mässigen und den Zuchtlosen mit zwei Männern, welche beide eine grosse Anzahl von Gefässen mit seltenen und süssen Flüssigkeiten anzufüllen haben;

Digitized by Google

der eine hat sie mit Mühe und Anstrengung angefüllt, und hat daher ihretwegen Ruhe; dagegen der andere kann sich die Flüssigkeiten zwar verschaffen, aber gleichfalls nur mit der grössten Beschwerde, und weil seine Gefässe durchlöchert sind, so muss er Tag und Nacht sie anzufüllen fortfahren, wenn er nicht die äusserste Unlust empfinden will (ἢ τὰς ἐσχάτας λυποῖτο λύπας). Und wenn endlich drittens der Zuchtlose seiner Lebensweise wegen mit einem χαραδρίος (cf. Ruhnken. lexic. Tim. s. v.) verglichen wird, so soll hierdurch wohl vor Allem die Nothwendigkeit hervorgehoben werden, dass je mehr zuströmt, desto mehr abströmen muss.

Was in diesen drei Vergleichungen geschildert werden soll, ist leicht zu erkennen: es ist der unaufhörliche Strom und Wechsel des sinnlichen Lebens, die darauf beruhende Unersättlichkeit unserer Begierden, und die immer fortschreitende Steigerung unserer Bedürfnisse. Aber ebenso unverkennbar ist die in der Schilderung selbst liegende Kritik des Lustlebens. Alle Befriedigungsversuche erscheinen als einer unaufhörlichen Fortsetzung bedürftig und sofern als zwecklos: ja grade in dem Wechsel, auf welchem das Lustleben beruht, liegt unmittelbar die Gefahr gegeben, dass es in sein Gegentheil, die äusserste Unlust umschlage. Aber diese Kritik tritt in dem Folgenden noch unmittelbarer hervor. Kallikles selbst wird genöthigt, einen Unterschied zwischen den einzelnen Lüsten anzuerkennen; denn das Leben des Kinaeden wagt doch auch er nicht unbedingt für glückselig zu erklären, anderseits kann er aber natürlich die hierdurch vom Socrates bereits eingeleitete Frage: ob denn gut und angenehm identisch sei, nicht anders als bejahen.

Gegen diese Identification des Guten und Angenehmen richtet Socrates aber folgende drei Argumente: zuerst zeigt er nämlich, dass die Begriffe Gut und Angenehm, Uebel und Unangenehm sich keineswegs decken, weil Gut und Uebel, Glückseligkeit und Unseligkeit, εὖ und κακῶς πράττειν völlig entgegengesetzte Begriffe sind, die sich gegenseitig ausschliessen, und sich höchstens in verschiedenen Theilen eines Menschen beisammen finden können, während Lust und Unlust sowohl in ihrem Entstehen, als in ihrem Verschwinden aufs engste aneinander geknüpft sind. Denn da die Lust als Befriedigung

Digitized by Google

der Begierde die letztere, d. i. einen Mangel, und weil jeder Mangel eine Unlust herbeiführt, eine Unlust voraussetzt, so kann man mit ganzer Genauigkeit sagen, dass Lust und Unlust an demselben Orte und zu derselben Zeit — gleichviel, ob wir annehmen der Seele oder dem Leibe — innewohne, und da auch die Lust verschwindet, sobald die Befriedigung völlig eingetreten, und die in der Begierde enthaltene Unlust erloschen ist, dass beide zugleich verschwinden.

Zum Zweiten nöthigt Socrates dem Kallikles das Geständniss ab, dass doch ein Unterschied zwischen Feigen und Tapferen, zwischen Verständigen und Unsinnigen (*φρόνιμοι* im Gegensatz von *ἀνόητοι* und *ἄφρονες*), überhaupt zwischen Guten und Schlechten stattfinde, und dass die Guten nur durch die Anwesenheit von Gütern (*ἀγαθῶν παρουσία*), die Schlechten durch die Anwesenheit von Uebeln schlecht sein könnten. Da es ausserdem nicht in Abrede zu stellen ist, dass die Guten oft nur ebensoviel, oft sogar weniger Lust als die Schlechten empfinden, so ist auch dadurch die Gleichsetzung von Gut und Angenehm, wie von Uebel und Unlust widerlegt.

Und so bezeugt es denn bereits die völlige Niederlage des Kallikles, als dieser drittens unter den Arten der Lust einen Unterschied einräumt, indem er sowol gute, d. i. etwas Gutes bewirkende, oder nützliche, als auch schlechte, d. i. ein Uebel bewirkende, oder schädliche unterscheidet. Denn da sich hieraus dasselbe für die Arten der Unlust ergiebt, so kann Socrates mit Leichtigkeit zeigen, dass wir des Guten wegen, wie alles Uebrige, so auch das Angenehme thun, und dass mithin das Gut das Endziel (*τέλος*) aller unserer Handlungen ist.

Prüfen wir jetzt die Natur dieser drei Argumentationen näher, so ist in der ersten ein logisches Element mit einem physischen eng verknüpft; unter dem logischen verstehen wir nämlich den Nachweis, dass die Begriffe Lust und Unlust sich in ganz anderer Weise entgegengesetzt sind, als wie die Begriffe Gut und Uebel. Aber freilich diese logische Distriction beruht ganz und gar auf einer physischen Beobachtung, auf der Beobachtung von der realen Zusammengehörigkeit, fast möchte man sagen, Aneinanderkettung von Lust und Unlust. Dagegen rein von der ethischen Seite gehen die beiden anderen Argumenta-

Digitized by Google

tionen aus, die wir um so mehr zusammenfassen können, als in beiden Beweisen der feste Punkt die Thatsächlichkeit eines qualitativen Unterschiedes ist, denn so geneigt auch Kallikles im Uebrigen ist, Alles in natürliche Verhältnisse aufzulösen, so vermag doch auch er sich der Thatsache nicht zu verschliessen, dass sowol zwischen der Beschaffenheit der einzelnen Menschen, als zwischen der der Lust- und Unlustempfindungen ein derartiger Unterschied Statt finde. Ein derartiger Unterschied setzt aber immer mit Nothwendigkeit einen festen Maasstab voraus, an welchem er gemessen wird, und dass dieses in dem Begriffe des Guten als dem Endziele aller unserer Handlungen gegeben sei, ist unverkennbar.

Und damit hat denn auch nicht allein die gegen Kallikles gerichtete Polemik ihren Abschluss, sondern auch der ganze Dialog seinen Höhepunkt erreicht. Als ein Merkmal dafür kann man es schon betrachten, dass der Dialog hier auf sein ursprüngliches Thema, auf die Würdigung der Rhetorik, und auf das eng damit Verbundene von der sittlichen Bedeutung der Strafe zurückbiegt. Denn da es aus dem vorher Besprochenen mit Leichtigkeit hervorgeht, dass man einer „Kunst" bedarf, um die guten Arten der Lust und der Unlust von den schlechten zu unterscheiden, so bestätigt das die alte Gegenüberstellung der Rhetorik und Philosophie, nach welcher jene eine des Guten, ja selbst der Natur der Lust unkundige Empirie ist, wiewol ihre Bestrebung doch auf nichts Anderes, als den Erwerb des Angenehmen gerichtet ist, während die Philosophie über die Natur des Guten und den Grund unserer Handlungen Rechenschaft zu geben vermag, und zwar auch des Angenehmen kundig, aber doch nur eine Jagd nach dem Guten ist. (P. 501 a. *ἡ μὲν τούτου οὖ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται, καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἑκάστου δοῦναι, ἡ δ' ἑτέρα οὔτε τι τὴν φύσιν σκεψαμένη τῆς ἡδονῆς οὔτε τὴν αἰτίαν — τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ μνήμην μόνον σωζομένη τοῦ εἰόθοτος γίγνεσθαι.*) Und dieselbe Gegenüberstellung, durch welche natürlich auch alles dasjenige erledigt wird, was Kallikles vorher zum Preise der Rhetorik und auf Kosten der Philosophie geäussert hatte, wird an derselben Stelle im weitesten Umfange gefasst, indem Plato unter dem Begriffe der *κολάκεια* jedes Verfahren ohne Ausnahme

Digitized by Google

befasst, das statt des Guten das Angenehme zu seinem Ziele erhebt. Und bei dieser Gelegenheit wird der oben behandelte Vorzug der Strafe von der Straflosigkeit wiederum daraus begründet, dass es weder der Seele noch dem Leibe nütze, mit Schlechtigkeit zu leben. Denn wer mit Schlechtigkeit lebt, lebt auch schlecht (*ὀνήσει. λυσιτελεῖ. μετὰ μοχθηρίας — μοχθηρῶς*).

Auch die fernere, von Gegenreden wenig unterbrochene Darlegung des Socrates, welche alles Vorangegangene mehr recapitulirt und begründet, als zu neuen Erörterungen weiter führt, dürfen wir kurz dahin zusammenfassen: Wenn die Begriffe Gut und Angenehm sich als von einander unterschieden herausstellen, so kann es nur Sinn haben, wenn wir das Angenehme um des Guten willen thun, nicht aber umgekehrt. Angenehm ist aber das, was uns Lust bereitet, gut dagegen ist die Tugend; denn durch sie sind wir gut. Bei allen Dingen besteht die Tugend in der Ordnung; die Ordnung des Leibes ist seine Gesundheit, die Ordnung der Seele ist ihre Besonnenheit, die sich im Verhältniss zu den Göttern als Heiligkeit, im Verhältniss zu den Menschen als Gerechtigkeit, und im Verhältniss zu dem, was man meidet und sucht, als Männlichkeit oder Tapferkeit darstellt. Wer auf diese Weise vollkommen gut ist, wird durchgängig gut und schön handeln (*εὖ τε καὶ καλῶς*[1]) *πράττειν*) und wird glückselig sein. „Das Ziel also, auf welches wir im Leben blicken, und auf welches wir Alles, was sowol uns als den Staat betrifft, zurückführen müssen, wenn wir glückselig werden wollen, ist so zu handeln, dass uns Gerechtigkeit und Besonnenheit beiwohne. Wer dagegen seine Begierden ungezügelt lässt, und sie — was ein unaufhörliches Uebel ist — zu erfüllen sucht, der lebt eines Räubers Leben; er hebt, weder Gottes noch der Menschen Freund, die Gemeinschaft, Freundschaft, Ordnung, Besonnenheit und Gerechtigkeit auf; und doch bestätigt

1) Es ist bekannt, dass das *πράττειν* in den Redensarten *εὖ* und *κακῶς πράττειν* eben so sehr einen Zustand, als eine Thätigkeit bezeichnet. Aber ausgeschlossen ist der letztere Begriff darum doch nicht: und wenn Socrates z. B. die *εὐπραξία* der *εὐτυχία* entgegensetzt, oder wenn Plato sie in unserer Stelle als das Mittelglied zwischen der Tugend und der Glückseligkeit hinstellt, so muss man grade diese Seite aus dem *εὖ πράττειν* hervorheben.

Digitized by Google

es schon der Ausspruch der Weisen, dass Himmel und Erde auf diesen ruhen, dass unter Menschen und Göttern die geometrische Gleichheit, nicht aber das Uebermaass hersche (die *πλεονεξία*) p. 508 b."

Nach diesem Satze, welcher die Glückseligkeit in den Besitz der Gerechtigkeit und Besonnenheit, d. i. der Tugend überhaupt, die Unseligkeit in den der Schlechtigkeit legt, hebt Socrates wiederum die drei oben behandelten Consequenzen desselben (*τὰ συμβαίνοντα*) hervor: es sind die gegen den Kallikles, Polos, und Gorgias geltend gemachten Sätze, dass man die Rhetorik zur Selbstanklage und zur Anklage der ungerechten Freunde, nicht zu ihrer Vertheidigung anwenden müsse; dass das Unrechtthun ein grösseres Uebel, hässlicher und selbst lächerlicher sei als das Unrechtleiden, und dass der wahre Rhetoriker gerecht, weil des Gerechten durch Wissenschaft theihaftig sein müsse. Auch das war schon in dem Vorangegangenen entwickelt, dass es nicht allein eines „Vielvermögens", sondern auch einer „Kunst" bedürfe, um sich sowol gegen das Unrechtthun als gegen das Unrechtleiden zu bewahren, und wenn Socrates endlich alle Künste für um so wichtiger und gerechter erklärt, je grösser das Uebel und der Schade ist, von welchem sie uns befreien, das Gute und der Nutzen, den sie uns bringen, und wenn er nach diesem Maassstabe nicht allein mehreren der gewöhnlichen Künste, sondern selbst der Rhetorik und Politik, mit einem Worte allen denjenigen Künsten, welche unter den Begriff der „Schmeichelei" im Gegensatz zur *θεραπεία* fallen, eine sehr untergeordnete Stelle zuerkennt, so scheint uns dies im völligen Einklange mit allem Vorangegangenen zu stehen. Ebenso wenig können wir es misverstehen, dass dem Plato die Philosophie die höchste und gerechteste Kunst ist, weil diese uns von dem grössten Uebel, der Schlechtigkeit der Seele befreit, und uns durch Wissenschaft Gerechtigkeit und Besonnenheit einpflanzt. Was ausser diesem und dem vorhin Besprochenen der Gorgias enthält, glauben wir übergehen zu dürfen, da es die Hauptangelegenheit nur sehr wenig fördert oder zwar auch philosophische Bedeutung hat, aber doch mit manchen persönlichen und mythischen Elementen versetzt ist. Nur das dürfen wir nicht ganz übergehen, dass der Schluss des Dialogs durch eine von dem sittlichsten Ernste erfüllte,

Digitized by Google

und darum tiefergreifende Darstellung des Todtengerichtes gebildet wird. Diese Schilderung wird vom Socrates als „eine wahre Rede“ bezeichnet, wenn auch Kallikles sie für einen Mythus halten mag, und wenn es trotzdem nicht leicht sein mögte, zu bestimmen, wie viel dem Plato diese wahre Rede in wissenschaftlicher Weise bedeute und enthalte, so kann unsere Untersuchung sich doch schon damit begnügen, dass auch in ihr das allgemeine Thema des Dialogs, „von dem unbedingten, unaufhörlichen und unvergleichlichen Werthe der Tugend, von der Glückseligkeit des Gerechten“ variirt wird.

Wir überblicken jetzt noch einmal den Gang, den der Gorgias genommen hat.

Gegen den Gorgias, welcher behauptete, dass die Rhetorik das grösste Gut enthalte, und zwar deswegen, weil dieselbe die Gerechtigkeit zum Gegenstande habe, zeigte Plato zuerst, dass nur diejenige Behandlung der Gerechtigkeit von Werth sei, welche sie in ihrer absoluten Natur, in ihrer durch den Begriff des Wissens gegebenen Einheit zu erkennen strebe, und dass eine derartige Erkenntniss der von ihm gepriesenen und geübten Kunst abgehe. Eine Folge davon war es, dass sich als der eigentliche Zielpunkt der gewöhnlichen Rhetorik nicht sowol das Gute als das Angenehme ergab.

Gegen den Polos erklärte Plato dann weiter, dass „das grosse Vermögen“, auf dessen Besitz die Rhetorik ihre stolzen Prätensionen begründet, keineswegs ein wahres Gut sei. Er erläuterte zuerst die drei verschiedenen Kategorien, welche die Zielpunkte unserer Thätigkeit unter sich befassen, und zeigte dann, dass die Rhetorik, indem sie das einflussreiche Vermögen, wie sie es versteht, für ein Gut hält, eine Verwechslung zwischen diesen drei Kategorien begeht, indem er das objective Maass, an welchem jene drei Kategorien zu messen sind, in dem Begriffe „der mit Bildung verbundenen Gerechtigkeit“, d. h. der auf Wissenschaft beruhenden Tugend bezeichnet. Denn gegen dies Maass gehalten, fand er, dass das Unrechtthun, welches die Rhetorik als den höchsten Beweis ihres Vermögens und ihrer Glückseligkeit betrachtete, und die Straflosigkeit, welche sie zu erwirken bestrebt war, vielmehr das grösste Uebel enthalte, und

Digitized by Google

dass mithin die Rhetorik als das grade Gegentheil von dem erscheint, wofür sie Gorgias ausgab.

Da nun aber einerseits in dem ersten Abschnitte die Begriffe des Guten und des Angenehmen in scharfem Gegensatze einander gegenübergetreten waren, und da anderseits der zweite Abschnitt darauf beruhte, dass in dem Begriffe des Guten der des Schönen eingeschlossen gefunden wurde, wiewohl doch auch das Schöne grade von der Lust als ihr Object betrachtet zu werden pflegt, so konnte es nicht ausbleiben, dass der dritte Abschnitt das Verhältniss des Guten und des Angenehmen genauer erörtere. Und dies geschieht nun, indem Kallikles das Angenehme, d. h. nicht die Bedürfnisslosigkeit, sondern die Befriedigung der Begierden für das Gute erklärt, und dass Socrates diese Identification widerlegt. Damit greift Socrates zum ersten Male eine unumwundene und bewusste Vertretung der Lust an, während der Standpunkt des Gorgias und Polos, sowie früher der des Protagoras nur mittelbar, und diesen Männern selbst fast unvermerkt darauf hinauslief. Und ebenso wie hierin ein Fortschreiten zur rein wissenschaftlichen Behandlung der Lustlehre unverkennbar ist, so weisen uns die drei gegen die Identität des Guten und Angenehmen geltend gemachten Argumentationen darauf hin, dass wir uns demjenigen Dialoge nähern, in welchem die Güterlehre unmittelbar und um ihrer selbst willen, wenngleich gestützt durch alle Seiten des Systems, vorgetragen wird. Denn während das erste jener Argumente die logische Unrichtigkeit dieser Gleichsetzung nachwies, zeigte das zweite, dass durch dieselbe die Gränze zwischen den Begriffen der Tugend und Schlechtigkeit verwischt würde, bis endlich die dritte Erörterung auf dem eigenen Gebiete der Lust den Gegensatz des Guten und Uebeln nachwies.

Es wird dazu dienen, uns eine genauere Einsicht in die Meinung des Plato zu verschaffen, wenn wir uns den Gang vergegenwärtigen, den der Philebus nimmt, ehe wir auf den Inhalt desselben eingehen. Wir senden daher eine möglichst kurze, aber genaue Disposition voraus.

A. Erster Preis. Pag. 11 b.—22 c.

1. Festsetzung des Streites. Pag. 11 b.—12 b.
2. Das Eins und Viele, angeknüpft an die Verschiedenheiten, ja

Digitized by Google

an die Gegensätze, welche innerhalb der beiden in Rede stehenden Gattungsbegriffe der Lust und der Erkenntniss zugegeben werden müssen. Pag. 12 b. — 18 d.

3. Kennzeichen des höchsten Gutes und Entscheidung über den ersten Preis. Pag. 18 d. — 22 c.

B. Zweiter Preis. Pag. 22 c. — 67 b.

I. Die Lust und die Erkenntniss als Elemente der Mischung. Pag. 22 c. — 59 c.

A. Ihr *Γένος*. Pag. 22 c. — 31 b.

1. Viertheilung alles Gewordenen. Pag. 22 c. — 27 c.
2. Unterordnung der drei gefundenen Lebensweisen unter dieselbe. Pag. 27 c. — 31 b.

B. Ihre *Γένεσις*. Pag. 31 b. — 59 a.

α. Die Lust. Pag. 31 b. — 55 c.

1. Körperliche und geistige. Pag. 31 b. — 34 e. Begierde. Pag. 34 e. — 35 e. Mittelzustand und Doppelzustand. Pag. 35 e. — 36 c.
2. Falsche und wahre. Pag. 36 c. — 53 c. (Schlechte und gute p. 41 a.)

α. Falsche. Pag. 36 c. — 50 a.

a. Durch Verbindung mit falscher Vorstellung. Pag 36 c. — 41 b.
b. Nach Analogie der optischen Täuschungen. Pag. 41 b. — 42 c.
c. Durch Verwechslung der Lust mit der Aufhebung ihres Gegentheils, angeknüpft an den ewigen Fluss des Sinnlichen. Eine Art neutralen Zustandes. Pag. 42 c. — 44 d.
d. Durch Mischungen von Lust und Unlust, die neunfach sein kann. Pag. 44 d. — 50 e.

β. Wahre. Pag. 50 e. — 52 c.

γ. Welche Art der Lust für ihre Abschätzung maassgebend sei. Pag. 52 c. — 53 c.

3. Der Begriff des Werdens (*γένεσις*), auf den der der Lust zurückgeht in seinem Gegensatze zur *οὐσία* uud zum *ἀγαθόν*. p. 53 c. — 54 e.,

Digitized by Google

in seinem Zusammenhange mit dem des Vergehens (φθορά). P. 54 e. — 55 b.

(Zwei andere ἀπορίαι. Pag. 55 b—c.)

β. Die Erkenntniss. Pag. 55 c. — 59 e.

II. Die Mischung. Pag. 59 e. — 67 b.

1. Recapitulation. Pag. 59 e. — 61 d.
2. Mischung. Pag. 61 d. — 64 c.
   a. Die Erkenntniss. Pag. 61 d. — 62 d.
   b. Die Lust. Pag. 62 d. — 64 a.
   c. Die Wahrheit. Pag. 64 a. — 64 c.
3. Werthschätzung der Lust und Erkenntniss, je nach ihrer Verwandschaft mit dem Guten in seinen drei Bestandtheilen. Pag. 64 c. — 66 a. und letzte Entscheidung. Pag. 66 a. — 67 b.

Wenn wir uns diese wohlerwogene Disposition vergegenwärtigen, so vermögen wir denen nicht beizustimmen, welche dem Philebus Mangel an Ordnung und Zusammenhang seiner einzelnen Theile vorgeworfen haben. Wenigstens das wird man uns ohne Weiteres zugeben müssen, dass ein innerer Zusamenhang zwischen allen einzelnen Bemerkungen Statt findet, wie lose sie auch oft äusserlich verbunden zu sein scheinen. Und zum wenigsten angedeutet ist dieser Zusammenhang doch auch hinlänglich, wenn man sich nur der Platonischen Methode erinnern will, nach der es diesem Philosophen nicht sowol darauf ankam, in jedem oberflächlichen Leser eine schwankende Meinung zu erregen, als vielmehr darauf, in den vielleicht weniger gründlichen und beharrlichen ein festes und sicheres Wissen zu erzeugen. Nimmt man diesen Maassstab, den man jedenfalls für einen der vollendetsten unter Plato's Dialogen zu fordern berechtigt ist, so wird man im Grunde genommen über keinen einzigen Theil im Ungewissen sein. Denn selbst derjenige Punkt, der beim ersten Anblicke etwas Befremdendes haben mag — aus welchem Grunde der ziemlich umfängliche Abschnitt über das Eins und das Viele in den Dialog eingereiht ist, bedarf doch keiner längeren Erörterung. Denn abgesehen davon, dass eine derartige, die philosophische Methode betreffende Auseinandersetzung in keinem philosophischen Werke befremden dürfte, so üben diese Aeusserungen doch auch grade auf die specielle Frage

Digitized by Google

welche der Philebus behandelt, einen wesentlichen Einfluss. Denn zunächst ist die ganze Masse dessen, was über Lust und Erkenntniss vorgetragen wird, eben nach den Regeln geordnet, die in jenem ersten Abschnitte gegeben sind; es wird für die Lust und für die Erkenntniss zuerst das γένος und dann die γένεσις betrachtet; d. h. mit anderen Worten: man entlässt das Eins nicht eher in das Unendliche, als man das in der Mitte zwischen beiden liegende Viele eingesehen hat. Ausserdem kommt Plato wiederholentlich (p. 44 d. — 46 a. und p. 52 c. — 53 c. und endlich p. 55 c. — 57 b. darauf zurück, dass man zwischen den verschiedenen Arten einer Gattung unterscheiden müsse, und nicht jede beliebige Lust oder Erkenntniss ins Auge fassen dürfe, wenn man über das Wesen der Gattung ins Klare kommen wolle, sondern vor Allem die, die am meisten Lust, am meisten Erkenntniss sei — grade wie nicht der, der das meiste Weiss, sondern nur wer das reinste Weiss vor sich habe, über die weisse Farbe urtheilen könne. — Schon um dieser beiden Anwendungen willen durften jene Erörterungen über das Eins und das Viele vorausgesandt werden.

Schwieriger möchte es indessen sein, den Plato gegen einen andern Vorwurf zu vertheidigen, nämlich dagegen dass er seine Ansicht, namentlich gegen das Ende des Dialogs weder ausdrücklich, noch ausführlich genug geäussert habe. Dennoch scheint uns Schleiermacher etwas zu weit zu gehen, wenn er meint, dass eine „gewisse Unlust über diese Reden von der Lust ausgebreitet sei.“ Und was wir noch immer am Philebus besitzen, wird sich von selbst herausstellen, wenn wir uns die Hauptresultate dieses tiefsinnigen Dialogs vergegenwärtigen.

Da kann uns vor Allem der grosse Fortschritt nicht entgehen, der die Leistung des Plato im Gegensatze zu allen früheren Philosophen characterisirt. Erst bei Plato nämlich ist die Frage nach dem höchsten Gute in ihrem ganzen Umfange erörtert worden. Denn sie enthält zwei Forderungen, zuerst die, die Merkmale, welche den Begriff des höchsten Gutes constituiren, zu bestimmen, und dann ein Princip zu suchen, das diesen Merkmalen genüge — und erst bei Plato ist die formale Seite neben und vor der materialen erörtert. Denn er schickt nur jene allgemeinen, das Eins und das Viele betreffenden Sätze

Digitized by Google

voran, ehe er die Kennzeichen des höchsten Gutes aufsucht; und durch diese Kennzeichen „gewinnt er Gründe der Entscheidung, die in der Sache selbst enthalten sind," wie Trendelenburg sagt, der wohl unter allen Beurtheilern dieses Verfahrens das Bedeutsame desselben am nachdrücklichsten anerkannt hat, in sofern er es practisch nachgeahmt hat, wenngleich in einer ganz anderen Frage logischen Inhalts. (In den „Logischen Untersuchungen" I. p. 105.) So einfach dies Verfahren uns nun auch erscheinen mag, so wenig dürfen wir doch ein gleiches für die Zeit des Plato voraussetzen; und ein Beweis dafür ist es, dass Plato lediglich hierdurch nicht allein über die entgegengesetzten zwei Einseitigkeiten hinausgehoben wird, auf die sich alle bisher vorgetragenen Ansichten über das höchste Gut zurückführen liessen, sondern auch selbst zu einer Auffassung des höchsten Gutes geführt wird, die ihn der christlichen Welt näher rückt als irgend einen anderen Philosophen des Alterthums[1]). Denn da die „μοῖρα τἀγαθοῦ vor allem Seienden das „Vollkommenste, das Genugsame und von der Art sein muss, „dass Alles, was sie erkennt, ihr nachjagt, und sie zu besitzen „trachtet, ohne sich um irgend ein Anderes zu bekümmern, als „was mit dem Guten zugleich erlangt wird", so kann weder die Lust ohne die Erkenntniss, noch die Erkenntniss ohne die Lust das höchste Gut sein, denn das Eine würde zu einer vollständigen Apathie, das Andere zu einem Austerleben führen. Man erkennt es mithin, dass nur eine aus beiden Bestandtheilen zusammengemischte Lebensweise den in dem Begriffe des höchsten Gutes liegenden Anforderungen, des Vollkommenen, Hinlänglichen, und Gewählten genügen könne. Man erkennt damit aber auch zugleich, dass das höchste Gut in seiner absoluten und vollkommenen Gestalt überhaupt nicht innerhalb des zeitlichen Lebens gefunden werden könne. So erklärt es sich dann zunächst auf das Vollständigste, dass der weitere Dialog es nur noch mit dem zweiten Preise, nicht mehr mit dem ersten zu thun hat. Ebenso rechtfertigt es sich auch durchaus, dass der weitere Verlauf sich nur mit der Erkenntniss und der Lust

1) Vorläufig mag diese Behauptung hier auf die Autorität von Harless christl. Ethik p. 19. hingestellt werden.

Digitized by Google

beschäftigt: denn dass die Tugend nicht mit aufgeführt wird, stammt nach der richtigen Bemerkung von Wehrmann (p. 40—44.) daher, dass nach der gemeinsamen Ansicht aller socratischen Schulen Tugend und Erkenntniss unauflöslich verbunden waren, der letzte Grund der Tugend aber in der Erkenntniss bestand. Können wir doch auch nach allem vorher Besprochenen nichts Anderes erwarten, als dass uns nur die Erkenntniss und die Lust entgegentreten — da grade die Elemente der Güterlehre in mehreren Dialogen dazu verwandt wurden, um die Tugend auf Erkenntniss zu begründen. Alle sogenannten äusseren Güter aber, die uns sonst noch entgegengetreten sind, wird man mit Leichtigkeit als die Mittel für das eine oder das andere Glied der bezeichneten Alternative auffassen können. — So sehen wir also Plato durch einen Schritt, der die ganze Genialität seines Scharfsinnes beurkundet, den engen Kreis seiner Vorgänger durchbrechen, und eine Bestimmung für die Merkmale des höchsten Gutes feststellen, die auch Aristoteles sich fast ganz hat aneignen können (cf. Stallbaum. Prolegom. ed. 2. p. 33.). Und dass Plato selbst die ganze Tragweite dieser Bemerkung eingesehen habe, das beweist uns trotz der nachlässigen Art, in der er sie anscheinend als Sage oder Traum einführt, ein Umstand — wenn es anders eines solchen Beweises überhaupt bedarf. An eins von jenen Merkmalen knüpft sich nämlich auch noch später der Hauptschlag an, welchen er gegen die Lust führt, wovon wir uns sogleich überzeugen werden.

Der zweite Schritt, den Plato thut, besteht darin, dass er gemäss der oben über das Eins und Viele entwickelten Vorschriften sowol den allgemeinen Gattungsbegriff, als die ihm untergeordneten Arten für die Lust sowol als für die Erkenntniss festzustellen bemüht ist. Es erweitert sich diese Frage dadurch um ein Bedeutendes, dass er überhaupt die vier grossen Gruppen angiebt, in welche alles, was ist, zusammenzufassen ist. Denn nachdem er die bereits oben angedeutete Bemerkung (p. 16 d.), dass die Natur in allen Dingen Gränze und Unbegränztheit zusammengefügt habe, weiter ausgeführt und genauer bestimmt hat, ergeben sich die vier Arten oder Klassen des Seienden von selbst, nämlich ausser diesen beiden Elementen die Zusammensetzung aus ihnen, d. i. die Klasse aller wirklich gewordenen

Digitized by Google

Dinge, und die Ursache der Mischung. Dass diese Klassen dem Plato durchaus nicht den gleichen Werth haben, versteht sich von selbst, und ist hinlänglich durch die Art angedeutet, in der er zuerst die vierte Klasse vor den übrigen drei und dann wiederum die dritte vor den beiden andern, als ihren Bestandtheilen auszeichnet (*τῶν τεττάρων τὰ τρία διελόμενοι τὰ δύο τούτων πειρώμεθα.* p. 23 a.) Ebenso ergiebt es sich leicht, dass wenn Plato sich nun anschickt, seinen eigenen Regeln treu, für diese drei Klassen das Eins und das Viele zu bestimmen, es ihm bei der einen Klasse, nämlich bei der der Gränze, leichter wird die Einheit, bei der der Unbegränztheit dagegen leichter wird die Vielheit nachzuweisen. Denn eben die Begriffe des Eins und der Gränze, des Vielen und der Unbegränztheit hängen eng untereinander zusammen. — Die Einheit der ersten Klasse wird nun durch den Begriff der Unbegränztheit ausgemacht, zu ihrer Vielheit gehört dagegen das Warme und das Kalte, das Mehr und Minder, das Starke und Schwache, das Kleine und Grosse, kurz alles dasjenige, was weder Anfang und Ende noch Mitte in sich trägt, sich daher mit dem *πόσον* nicht verträgt, sondern verschwindet, sobald dies sich festsetzt. Im Gegensatze hierzu fällt unter die Gränze grade alles dasjenige, was Zahl zu Zahl und Maass zu Maass ist. Wo sich nun aber die Gränze in die Unbegränztheit gesenkt hat, da entsteht als Sprössling der beiden ersten Klassen das Werden zum Sein aus den mittelst der Gränzen hergestellten Maassen. Denn die richtige Gemeinschaft von Gränze und Unbegränztheit erzeugt Gesundheit, Harmonie; die richtige Mischung der Jahreszeiten Schönheit und Stärke an Seele und Leib, dagegen die unrichtige Uebermuth und jegliche Art von Schlechtigkeit hervorruft. Weil aber alles Werdende, d. i. soviel als alles Gemachte nicht ohne Ursache, d. i. ohne ein Machendes, dem es zum Werden dient, geschehen kann, so haben wir viertens den Grund (*αἰτία*) der Mischung anzunehmen.

Durch diese Viertheilung alles Seienden ist die in Rede stehende Entscheidung wiederum wesentlich gefördert, da sich die drei unterschiedenen Lebensweisen mit Leichtigkeit in dieselbe einreihen lassen. Denn das gemischte Leben fällt natürlich unter die dritte Gattung, da diese ja jegliche Bildung eines

Digitized by Google

Unbegränzten durch die Gränze umfasst: das reine Lustleben, wie es Philebus hatte vertreten wollen, gehört dagegen unter das Unbegränzte, nicht als ob die Lust nur so alles Gute sein könnte, wie eben derselbe zu behaupten wagt, und als ob die Unbegränztheit daher der Lust in irgend einer Weise einen Antheil an dem Guten ertheilte, sondern deswegen, weil die Lust sich mit dem *πόσον* nicht verträgt, „weil sie immer mit ihrem Gegentheil verknüpft ist, daher in jedem Momente die Möglichkeit enthält, durch reinere Befreiung von diesem zu wachsen [1])." Was nun endlich die Erkenntniss betrifft, so ergeht sich Plato in einer weitläuftigen Auseinandersetzung dahin, dass nicht die Kraft des Unvernünftigen und des Willkührlichen (*τοῦ εἰκῆ*), nicht der Zufall, sondern die Vernunft, und da die Vernunft nicht ohne Seele, die Seele nicht ohne Leib sein könne, dass die Vernunft vermittelst dieser beiden alle Elemente unseres Körpers so gut wie die entsprechenden, nur um Vieles schöneren des gesammten Weltalls ordne und beherrsche. Dieser göttlichen Vernunft ist nun auch die menschliche verwandt, sie gehört daher in die Klasse des Begränzenden, desjenigen, was durch die Gränze Maass hervorruft.

Ehe wir nun an der Hand unseres Dialogs weiter gehen, wollen wir auf die Kritik aufmerksam machen, welche diese Subsumption stillschweigend über Lust und Erkenntniss übt. Sie geht zunächst wiederum dahin, dass die eine so wenig, wie die andere für das menschliche Leben als ausreichend erscheint. Aber ein wesentlicher Unterschied findet doch wie zwischen den Klassen, welchen sie angehören, so auch und in Folge dessen, zwischen ihnen selbst Statt. Denn die Lust ist doch nur das Element der Mischung, oder vielmehr eins der beiden Elemente; dagegen die Erkenntniss enthält nicht allein das zweite Element in sich, sondern ist zugleich auch die Ursache der Mischung, welche innerhalb des zeitlichen Lebens das höchste erreichbare

1) Worte von Zeller ed. 1. p. 163. 1. ed. 2. p. 380. der auch Wehrmann's Plat. doctrin. de summo bono. Berlin 1843. p. 50. abweichende Ansicht über diesen Punkt mit Recht tadelt. Eben so wenig vermag ich mir das anzueignen, was Wehrmann p. 87. not. 87. zur Vertheidigung der Lesart *μικτὸς ἐκεῖνος* vorbringt. Diese Lesart hat übrigens auch C. F. Hermann aufgenommen, und sie ist auch an sich wohl haltbar.

Digitized by Google

Gut darstellen. Es liegt darin ausgesprochen, dass die Erkenntniss als Grund der Mischung auch eine Beziehung besitzt, durch welche sie über die Mischung, d. i. über das zeitliche Leben hinausreicht.

Nachdem Plato auf diese Weise das „Eins" festgestellt hat, geht er zu den „Vielen" über, d. h. nachdem er das γένος der Lust und der Erkenntniss geprüft hat, untersucht er, worin Jegliches ist, und durch welches πάθος es wird, wenn es wird. Wie Plato grade auch auf diesen Theil ein grosses Gewicht legt, haben wir bereits im Eingange hervorgehoben und beweist sich ausserdem durch den Umfang dieses Abschnittes. Er beginnt nun damit, den Unterschied zwischen der körperlichen Lust und der geistigen hervorzuheben. Die körperliche Lust entsteht, wenn das aus Gränze und Unbegränztheit nach der Natur beseelt gewordene εἶδος von der Auflösung dieser Harmonie zu seinem Sein (οὐσία) zurückkehrt. Wichtiger ist die geistige Lust, welche sich vermittelst Erinnerung, Furcht und Hoffnung ausserdem auch auf Vergangenheit und Zukunft zu beziehen vermag. Mit Recht hat Plato diesen Unterschied vorangestellt, weil sich an ihn fast die ganze Reihe der übrigen Bestimmungen anschliesst. Denn auch die Begierde ist nur dadurch möglich, dass ich mich an einen meinem körperlichen Zustande entgegengesetzten erinnere. Ebenso können wir auch nur aus diesem Unterschiede die Möglichkeit eines mittleren („mich dürstet — aber ich hoffe zu trinken") und eines doppelten („mich dürstet, ohne dass ich Aussicht auf das Trinken habe") Zustandes ableiten, und begreifen es endlich auch, dass ein neutraler Zustand nur da, wo sich kein Werden findet, also nur bei Gott möglich ist.

Sieht man es nun aber hier schon, welchen Antheil das Geistige an der Lust hat, so ergiebt sich daraus auch die

---

1) Wenn von körperlicher Lust die Rede ist, so meint Plato damit natürlich nicht, dass die Lust ganz und gar etwas Körperliches sei. Denn auf dem Gebiete des rein Körperlichen findet eben so wenig eine Lust, wie überhaupt eine Wahrnehmung, d. i. ein Innewerden der Empfindung Statt. Körperliche Lust heisst daher nur diejenige, die sich im Zusammenhange mit körperlichen Empfindungen, und nicht durch Erinnerung, Furcht, Hoffnung u. s. w. vollzieht. Vgl. hierüber Wehrmann p. 54. 55.

Digitized by Google

erste Möglichkeit einer falschen Lust. Denn wenn bei einer falschen Lust auch wirklich immer Lust empfunden wird, so kann doch die diese Empfindung begleitende Meinung falsch sein. Aber auch aus der Lust selbst ergiebt sich schon nach dem Angeführten eine andere Möglichkeit ihrer Falschheit — nach Art der optischen Täuschungen. Denn da es bereits festgestellt worden, sowol dass Lust und Unlust sich zugleich im Menschen finden können, als auch dass beide in das Geschlecht des Unendlichen gehören, so ergiebt sich hieraus die Möglichkeit ihrer Abmessung aneinander und mithin auch die einer falschen Abmessung von selbst.

Indessen an diese zwei Punkte — wir meinen an die Beschaffenheit der Lust als γένεσις und an die Möglichkeit des Zusammenseins von Lust und Unlust, schliessen sich noch weitere Bestimmungen an, durch welche wir noch eine dritte und vierte Art der Falschheit kennen lernen. Der erste Punkt wird nämlich wesentlich durch die Beobachtung ergänzt, dass uns nicht alle, sondern nur die vorzüglicheren, bedeutenderen Veränderungen unseres Zustandes zur Wahrnehmung gelangen, dagegen geringere, wie beim Wachsen, sich ohne unser Bewusstsein vollziehen und mithin auch weder Lust noch Unlust erzeugen können. Hier stellt sich uns also auch für das menschliche Leben eine Art neutralen Zustandes heraus, aber man sieht zugleich auch, wie unhaltbar die Ansicht derjenigen — der rechten Feinde des Philebus ist, welche die Lust blos für Abwesenheit der Unlust halten, und man erkennt damit eine neue Möglichkeit der falschen Lust, die nämlich dann Statt findet, wenn man die Abwesenheit der Unlust für Lust hält (cf. Brandis p. 482 und z.). Was aber den zweiten Punkt betrifft, so zählt Plato die neun verschiedenen Fälle auf, in denen eine Mischung von Lust und Unlust Statt finden kann, je nachdem nämlich Lust und Unlust im Körper oder in der Seele, oder in beiden zugleich sich finden, und je nachdem die Lust oder die Unlust oder keine von beiden das Uebergewicht hat. Hier stellt sich uns also für die Lust noch eine neue Art der Falschheit heraus, die dann Statt findet, wenn wir das unbedingt für Lust halten, was doch nur eine trübe Mischung von Lust und Unlust ist. Wahre Lust dagegen ist die unvermischte Lust; sie

Digitized by Google

findet Statt, wo eine angenehme Erfüllung wahrgenommen wird, ohne dass vorangegangener Mangel sich als Unlust fühlbar gemacht hätte, es ist die Freude an schönen Farben und Gestalten, an den meisten Gerüchen und Tönen — jedoch nicht sowol an dem „relativ Schönen“ als an dem „immer und an sich Schönen“ — (cf. Stallbaum ad l.) und endlich die Freude an mathematischer Erkenntniss gemeint.

Zum Schlusse widerlegt Plato noch die Ansicht jener „feinen Leute“ (*κόμψοι*), welche die Lust für ein Werden erklären, und sie doch für das Gute ausgeben wollen. Denn wenn sie ein Werden ist, so ist sie des Seiens wegen, in die Klasse des Guten gehört aber nicht dasjenige, was um eines Andern wird, sondern das, um dessentwillen ein Anderes wird. Das Ungereimte dieser Ansicht tritt ausserdem noch in drei Punkten heraus, einmal darin, dass, wer die Lust, also ein Werden für das Gute hält, auch das Vergehen mit in den Kauf nehmen muss; und zweitens darin, dass fortan die ganze sittliche Werthschätzung davon abhängen wird, ob man grade Lust empfindet oder nicht, und endlich darin, dass nach ihr das Gute nicht auch in den Körpern, und in vielem Anderen, sondern allein in der Seele, und auch hier wiederum nicht überall, nicht in Eigenschaften, wie Tapferkeit, Besonnenheit, Einsicht, sondern lediglich in der Lust gesucht werden soll. Diese letzten Bemerkungen scheinen eine bestimmte Polemik, und zwar, vielleicht gegen die Güterlehre der ältesten Kyrenaiker zu enthalten.

Hiermit glauben wir nun den wesentlichen Inhalt dieses Abschnittes verzeichnet zu haben. Wir sehen, wie Plato darin dasjenige fortsetzt, was er seit dem Beginne des Dialogs unternommen hat, nämlich seine Ansicht über die Lust nach zwei entgegengesetzten Seiten hinabzugränzen: gegen diejenigen, welche die Lust für das Gute hielten, und gegen die, welche in der Lust nur die Abwesenheit der Unlust sehen. Die gründlichere Einsicht, die er über das allgemeine Geschlecht der Lust sowol, als über ihre einzelnen Arten gewonnen hat, hebt ihn über beide Einseitigkeiten hinaus.

Der folgende Abschnitt enthält nun, wenngleich in viel geringerer Ausführlichkeit das Gegenstück zu dem eben Besprochenen, indem er die verschiedenen Arten der Erkenntniss

Digitized by Google

unterscheidet. Hier werden nun zuerst die „handlangenden“ Künste (*χειροτεχνικαί*) von den „leitenden“ (*ἡγεμονικαί*) unterschieden, aber beide zerfallen sofort wieder in zwei Unterabtheilungen, jene nach dem Maasse ihres Antheils an diesen in die genaueren, reineren, wissenschaftlicheren, wie die Tektonik, Schiffs- und Hausbaukunst u. s. f. und die minder wissenschaftlichen, wie die Musik; die leitenden dagegen, unter welchen die Arithmetik, Metretik, Statik gemeint sind, in die vulgäre und in die philosophische, je nachdem sie sich nämlich mit gleichen oder ungleichen Einheiten abgeben. Indessen in noch höherem Umfange tritt dieser Unterschied der Reinheit oder Wissenschaftlichkeit bei der Dialektik auf, die sich auf das Sein richtet, und sich daher von den genannten, wie überhaupt von allen nur im Werden verkehrenden Künsten und Wissenschaften weit unterscheidet. Denn nur sie besitzt Wissenschaft im vollen Sinne des Wortes [1]).

Nachdem Plato auf diese Weise eine möglichst vollständige Einsicht über das Wesen der Lust sowol, als der Erkenntniss vorgelegt hat, schreitet er zur Mischung fort, in der ja nach dem oben Erwähnten das höchste Gut sich erfüllen sollte. War ja doch auch jene ganze Auseinandersetzung über das Geschlecht sowol, als über die Arten der beiden Elemente nur in der Absicht unternommen, um aus ihr das Mischungsverhältniss zu bestimmen. Da werden nun zunächst von der Erkenntniss alle Arten zugelassen. Denn wenn anfangs allerdings nur die auf das Seiende bezügliche Wissenschaft Antheil erlangen soll, so hält Plato es doch bald für glaublich, dass weder „die Wissenschaft von dem hiesigen Zirkel“ noch selbst die Musik irgend etwas schaden kann. Anders steht es dagegen mit den Lüsten; denn die Erkenntniss, der *νοῦς* erklärt Namens aller seiner Genossen sich nur mit den reinen, nicht aber mit allen, also auch den unreinen, schlechten, heftigen Lüsten vertragen zu können. Aber damit ist die Mischung noch nicht vollendet, es

1) Ueber diese ganze Eintheilung der Erkenntniss verbreitet die auch von den Auslegern angeführte Stelle aus der Republ. p. 533 vollständiges Licht. Ebenso stimmt damit die dem Plato vom Aristoteles zu wiederholten Malen beigelegte Dreitheilung der Dinge in *αἰσθητά*, *μαθηματικά* und *εἴδη* (cf. Wehrmann p. 69. 53.). Ueber Beides später das Nähere.

Digitized by Google

muss noch die Wahrheit hinzutreten, weil ohne sie nichts weder wahrhaftig werden, noch ein Gewordenes sein könne [1]).

Wenn hiermit die Mischung nun auch abgeschlossen ist, so doch nicht der alte Rangstreit zwischen Lust und Erkenntniss. Darum muss Plato am Schlusse noch die Frage aufwerfen: „was denn wohl in der Zusammenmischung zugleich am geehrtesten und am meisten die Ursache sei, weswegen Alles sich mit ihr befreunde, um darnach zu bestimmen, ob es überhaupt der Lust oder der Erkenntniss verwandter sei.“ Wie aber Plato oben die ganze Frage nach dem höchsten Gute dadurch einleitete und förderte, dass er die Momente untersuchte, die in diesem Begriffe liegen, so muss er auch hier dasjenige feststellen, was den Begriff einer guten Mischung ausmacht. Auf diese Weise zerlegt sich ihm der Begriff des Guten in drei Momente [2]): der Schönheit, der Symmetrie und der Wahrheit. Der Symmetrie, weil ohne sie keine Mischung wahrhaft sein würde; der Schönheit, weil jede Symmetrie Schönheit ist, und der Wahrheit aus dem oben angeführten Grunde, dass überhaupt nichts wahrhaft werden oder

---

1) Nach Wehrmann p. 85. soll durch die Wahrheit angedeutet werden, dass auch noch die Uebereinstimmung mit dem gemeinsamen Zwecke aller Dinge, d. i. mit der Idee des Guten erfordert werde. Auch sonst hat man diesen Umstand mehrfach gedeutet. Mir will es scheinen, als ob die Worte des Plato sich von selbst erklärten, und als ob man bei dem eigentlichen und nächsten Sinne derselben sehr wohl stehen bleiben könne, selbst wenn dasselbe etwas Unbestimmtes an sich zu tragen scheinen kann.

2) Ueber diese drei Momente siehe die abweichenden Ansichten bei Trendelenburg de Pl. Philebi consilio 1837. Berlin, p. 14. und Wehrmann p. 86. not. 85. Meinerseits mögte ich die Bemerkung mir erlauben, dass es mir nicht ganz genau zu sein scheint, wenn ein grosser Theil der Ausleger in dieser Stelle die drei Momente gefunden hat, in welche der Begriff des Guten überhaupt und im Allgemeinen zerlegt wird. Es handelt sich hier um denselben nur mit Beziehung auf den besondern Begriff der Mischung. Da das höchste Gut des zeitlichen Lebens nun aber in einer Mischung enthalten, und doch zugleich ein Abbild der Idee des Guten in ihrer transcendenten Einheit sein soll, so dürfen wir allerdings jene drei Momente auch auf diese zurück verlegen. Aber dass hier diese Mittelglieder dazwischen liegen, wie an anderen Stellen andere, hat man nicht immer scharf genug hervorgehoben. Und doch kann man die Bedeutung jener drei Momente nur dann ungesucht erklären, wenn man den Begriff der Mischung festhält. In Betreff des eigentlichen Resultates stimmen indessen Alle überein.

Digitized by Google

ein Gewordenes sein könne — ohne Wahrheit. Misst man nun aber an diesen beiden Begriffen die Lust sowol, als die Erkenntniss, so kann es nicht zweifelhaft sein, welche von beiden ihnen verwandter sei. Denn während der Geist fast zusammenfällt mit der Wahrheit, und von allen Dingen wohl das Maashaltigste ist — nie aber, weder im Traume, noch im Wachen als unschön erblickt worden ist, steht die Lust weit von der Wahrheit, am allermeisten von dem Maasse, und grade je grösser sie ist, desto weiter von der Schönheit ab.

So ist denn der Vorzug, welchen Plato der Erkenntniss vor der Lust giebt, am Schlusse des Dialogs auf das Unzweideutigste festgestellt. Es folgt jetzt nur noch eine Art von Gütertafel, die aber so mancherlei Auslegungen erfahren hat, dass es uns als zweckmässiger scheint, uns zuvor die gewonnenen Resultate zu vergegenwärtigen, ehe wir sie betrachten, weil wir aus ihnen Licht über die Dunkelheit der letzteren zu verbreiten hoffen.

Da erinnern wir uns zunächst, wie die ganze Untersuchung des Plato bereits von einer bestimmten Alternative zwischen Lust und Erkenntniss ausging. Dass dies berechtigt war, wird nicht blos ein Blick auf die vorangegangenen philosophischen Bestrebungen beweisen, sondern auch die bisherigen eignen Erörterungen des Plato weisen darauf hin. Aber gleich der erste Schritt zeigte ihm das Unzulängliche, das in dieser sich gegenseitig ausschliessenden Alternative lag, indem der Begriff des höchsten Gutes, seinen einzelnen Momenten nach betrachtet, ihn überzeugt, dass weder das eine noch das andere Princip denselben genüge, und dass daher innerhalb des zeitlichen Lebens nur eine Mischung aus beiden ein Abbild des höchsten Gutes darstellen könne. So sieht er sich denn darauf angewiesen, zunächst diese beiden Elemente der Mischung schärfer ins Auge zu fassen, um hernach das Mischungsverhältniss daraus bestimmen zu können. Da trat ihm denn aber ein grosser Unterschied schon zwischen den allgemeinen Klassen entgegen, in welche die Lust und die Erkenntniss einzureihen sind, zwischen dem Unbegränzten und dem Begränzenden, die Gränze Verleihenden. Denn wenn das Letztere zugleich das Machende, *(δημιουργοῦν)* die Ursache ist, deren Wirksamkeit alles Werdende es zu danken hat, wenn es zu Stande kömmt, so ist die Natur

Digitized by Google

des Unbegränzten von der Art, dass sie, wenn auch nicht aufgehoben, doch aber beschränkt, begränzt werden muss, damit sich ein Werden zum Sein bilde. Aber auch innerhalb beider Arten musste ihm ein grosser Unterschied aufgehen, vor Allem stellen sich auf beiden Seiten zwei grosse Gruppen heraus, die einander correspondiren; denn es giebt gute und schlechte Lüste, wie es auch gute und schlechte Erkenntnisse giebt. Die gute Lust ist die wahre, die schlechte ist die falsche. Die gute Erkenntniss ist die auf das Seiende gerichtete, die schlechte geht auf das Werden. Aber auch jener Unterschied zwischen den Arten der Lust schliesst sich eng an die Begriffe des Werdens und des Seins an. Darauf weist nicht allein die Unterordnung der Lust unter das „Unbegränzte", also unter einen Begriff, der auf das Innigste mit dem des Werdens verbunden ist, sondern noch mehr die vierfache Möglichkeit, in der es falsche Lust giebt. Denn diese führt entweder unmittelbar oder vermittelt durch den Begriff der Empfindung auf das Werden zurück, wogegen die wahre Lust sich immer mehr aus dem Werden loszumachen strebt. Denn die wahre Lust umfasst die geistige, und ausserdem von den körperlichen diejenigen, welche beharrlicherer Art sind, die dem Flusse des Werdens wenigstens in sofern entrückt sind, als ihnen nicht ihr Gegentheil, d. i. die Unlust, vorausgeht. So schliesst sich also die speziell ethische Frage, welche der Philebus zunächst behandelt, an den grössten, den allgemeinsten Gegensatz an, der das platonische System beherrscht, an den Gegensatz zwischen dem Werden und dem Sein, zwischen der Sinnlichkeit und den Ideen. Dem entspricht dann auch der weitere Verlauf des Dialogs, indem die Erkenntniss nicht allein stillschweigend einen weit grössern Antheil an der Mischunger hält, als die Lust, sondern ihr Vorrang auch ausdrücklich bewiesen wird. Denn die Erkenntniss wird, auch wo sie sich auf das Werden bezieht, doch immer Maass enthalten und mittheilen, wogegen die Lust erst das Maass von aussen enthalten muss, und daher nur soweit gut sein kann, als sie es wirklich erhalten hat. Dem entspricht aber vor allen Dingen jene Gütertafel, die der Schlussstein unserer ganzen Untersuchung bildet.

Wir halten es für nöthig, den Wortlaut derselben herzusetzen; denn nur unter strengster Beachtung desselben kann

Digitized by Google

eine gründliche Entscheidung über die verschiedenen Ansichten zu Stande kommen. Vor Allem wird es darauf ankommen, ob man das Gute, sofern es dem menschlichen Besitze erreichbar ist, und im menschlichen Leben erfüllt wird, oder auch das Gute im Allgemeinen, die Idee des Guten, in diese „Gütertafel" — wenn anders man so sagen darf — aufgenommen glaubt. Während die letztere Ansicht von C. F. Hermann und namentlich von Trendelenburg vertreten wird, vertheidigen Stallbaum, Ritter, Zeller, Wehrmann, Steinhart u. A. die erstere, wenn auch nicht in durchweg übereinstimmender Weise. Die Ansicht von Brandis bewegt sich in der Mitte, und stimmt jedenfalls nicht in allen Punkten mit der von Trendelenburg und Hermann überein. Aehnliches gilt auch von Susemihl (II. 1. p. 52.) und Michelis (II. p. 87.).

Protarch soll es — so lauten die betreffenden Worte des Plato — überall bekennen, dass die Lust weder das erste, noch das zweite Gut (*κτῆμα*) sei, sondern das Erste sei *περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον, καὶ πάντα, ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀΐδιον ἠρῆσθαι φύσιν*, oder wie C. F. Hermann (praefatio p. XII.) liest: *εἰρῆσθαι.*

Δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ τὸ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὅποσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστιν.

Το τοίνυν τρίτον νοῦν καὶ φρόνησιν.

Τέταρτα ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς λεχθείσας.

Πεμπτὰς τοίνυν ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐπιστήμας, ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπόμενας. So liest wenigstens C. F. Hermann, während Stallbaum mit Schleiermacher *ἐπιστήμας* einklammert, Trendelenburg aber *ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν καὶ ἐπιστήμαις ἑπόμενας* schreibt, und Badham: *ἐπιστημαις τὰς δὲ,*

Im sechsten Geschlechte ruht der *κόσμος αοἰδῆς.*

Wenn wir uns der Stallbaumschen Ansicht, als der ältesten unter den vorgetragenen, zuerst zuwenden, so finden wir, dass dieselbe von zwei Gesichtspunkten ausgeht, einmal davon, dass dem ganzen bisherigen Verlaufe des Dialogs gemäss hier nur von demjenigen Gute die Rede sein könne, das im menschlichen Leben erreichbar sei, nicht aber von dem höchsten Gute an sich,

Digitized by Google

wie dieser Bezug denn auch an mehreren Stellen, und noch zuletzt durch den Ausdruck κτῆμα bewiesen werde; und zweitens davon, dass grade hier am Schlusse die dialektischen Regeln angewendet sein müssten. Gegen die Richtigkeit dieser beiden Annahmen müssen wir uns nun aber gleich von Anfang an erklären. Denn unter dem „höchsten Gute an sich“ und ohne Rücksicht auf seine Erreichbarkeit betrachtet, können wir nach der platonischen Lehre doch nichts Anderes als die Idee des Guten betrachten; und in dieser Beziehung müssen wir C. F. Hermann durchaus beitreten, der die Weise, wie Stallbaum die Idee des Guten und des höchsten Guts auseinanderreisst, tadelt (de idea boni p. 5. not. 33.; ebenso System p. 630. not. 648.). Wir werden dem allerdings nicht mehr zustimmen können, wenn C. F. Hermann die Idee des Guten und des höchsten Gutes schlechthin zu identificiren scheint („discrimen inter ideamboni et summum bonum nullum esse potuit Platoni“), oder wenn ein neuerer Bearbeiter der alten Ethik verlangt, dass man als den beherschenden Begriff der platonischen Ethik nicht das höchste Gut, sondern die Idee des Guten darstellen soll. Denn diese beiden Auffassungen verfallen auch in ein Extrem, nur in das entgegensetzte von dem, in welches Stallbaum gerathen ist. Der Begriff des höchsten Gutes fällt durchaus in die Idee des Guten, aber er deckt dieselbe nicht, sondern diese reicht mit ihren Beziehungen noch über die Ethik hinaus, während das höchste Gut ein rein ethischer Begriff ist. So können wir es einerseits nicht billigen, wenn man gar keinen Unterschied zwischen den Begriffen des höchsten Gutes und der Idee des Guten statuiren will, anderseits dürfen wir diese beiden Begriffe auch nicht aus ihrer realen Zusammengehörigkeit reissen, wie uns dies Stallbaum's Fehler zu sein scheint. Jedenfalls wird Stallbaum darin wenige Gelehrte in Uebereinstimmung mit sich finden, wenn er es gradezu für unmöglich erklärt, dass Plato in dieser Gütertafel die Idee des Guten habe mit aufzählen können. Wer den bisherigen Verlauf des Philebus und vollends gar die übrige Entwicklung der platonischen Güterlehre im Auge behält, könnte eher zu der

1) Feuerlein die philos. Sittenlehre I. p. 88. 4. mit directem Tadel gegen Zeller II. p. 209 und 277., vgl. ed. II. p. 453. not. 3.

Digitized by Google

Annahme verleitet werden, dass die Idee des Guten erwähnt werden müsste; und ist doch auch Stallbaum selbst genöthigt, eine Beziehung auf dieselbe grade in der ersten Stelle anzuerkennen. Wenn aber diese erste Voraussetzung Stallbaum's uns als unberechtigt oder wenigstens als übertrieben erscheint, so fällt damit auch das besondre Gewicht fort, welches er auf die Ausdrücke, die die Untersuchung auf das menschliche Leben beschränken sollen, namentlich auf den Ausdruck κτῆμα legt. Jedenfalls kann man ihnen andre Ausdrücke, wie das zweimalige ἐν τῷ παντὶ, das αὐτῆς τῆς ψυχῆς u. a. entgegensetzen, die in seiner Erklärung nicht zu ihrem Rechte kommen. — Ebenso wenig können wir der zweiten Annahme von Stallbaum unbedingt beitreten. Denn da wir in dem vorher Besprochenen gezeigt haben, wie die allgemeinen dialektischen Regeln ihre Anwendung schon in der ganzen Anordnung des Dialogs finden, so sehen wir die zwingende Nothwendigkeit nicht ein, warum sie in dieser letzten Partie des Dialogs, d. i. in unserer Gütertafel, eine nochmalige und ganz besondere Anwendung finden müssten. Am allerwenigsten können wir uns aber das Schema aneignen, das Stallbaum mit Zugrundelegung sowol dieser dialektischen Regeln über das Eins und Viele, als auch der an das πέρας und ἄπειρον angeschlossene Kategorien, in einer, wie es uns scheint, sehr künstlichen Weise entwirft.

Wenn wir uns jetzt zu der Betrachtung der Gütertafel im Einzelnen wenden, so muss es uns zunächst schon sehr erwünscht sein, dass in Betreff der drei letzten Stellen so gut als keine wesentlichen Differenzen stattfinden. Und in der That ist es schwer zu verkennen, dass hier die beiden Prinzipe aufgeführt werden, welche anfangs beziehungsweise vom Socrates und vom Protarch für das höchste Gut ausgegeben, von beiden aber um ihrer Einseitigkeiten willen fahren gelassen werden — die Erkenntniss nämlich und die Lust. In Betreff dieser Stellen kann daher nur die Frage aufgeworfen werden, in welcher Weise sich die dritte und die vierte Stelle von einander unterscheiden. Wehrmann (p. 95. 103.) formulirt seine Ansicht mit Hinweisung auf Republ. III. 428 dahin, dass er an der ersten Stelle die Erkenntniss der Ideen, an der anderen die der einzelnen Dinge erblickt. Stallbaum, Ritter, Brandis und Trende-

Digitized by Google

lenburg sahen dagegen an der letzteren die Erzeugnisse der ersteren, und ein solcher Unterschied scheint durch die Worte selbst noch mehr indicirt und überhaupt der Anschauungsweise des Plato angemessener zu sein, als der von Wehrmann gemachte[1]).

Indessen auch noch in Ansehung der zweiten Stelle stehen die Ansichten sich näher, als wie dies für die erste der Fall ist. Weisen doch auch die Prädicate des „Vollkommenen" und „Genugsamen" zu bestimmt auf die Kennzeichen hin, welche Plato für den Begriff des absolut Guten, sowie das „Symmetrische" und „Schöne" auf das, was er als die Erfordernisse einer guten Mischung festgesetzt hatte. Und so sind es dann nicht allzuverschiedene Nuancirungen desselben Grundgedankens, wenn Stallbaum und Andere hier das *ξυμμεμιγμένον* wiederfinden, und wenn Ritter „das gesammte Erzeugniss dieser Kraft", d. i. nach p. 465 und 463. 1., „der Tugend" darin erblickt, oder Brandis von der, „wie wir sagen würden, durch die objective Norm der Sittlichkeit beseelten Gesinnung" redet. Brandis sagt statt dessen auch: „das davon durchdrungene Leben, oder die Verwirklichung desselben im Leben. Denn in allen diesen Auffassungen ist es doch anerkannt, dass in dieser Stelle von demjenigen die Rede sei, was den eigentlichen Werth des gesammten gegenwärtigen Lebens ausmacht. Nur die Auffassung von Wehrmann (p. 92.) bewegt sich in einer wesentlich anderen Richtung, indem er an der zweiten Stelle etwas sieht, was sich zu dem an der ersten aufgeführten „Maasse" verhalten soll, „wie der Körper zur Seele, wie die Materie zur Form." Diese Ansicht scheint uns nicht ganz genau präcisirt noch aus der Stelle selbst begründet zu sein. Dagegen selbst die Ansicht von Trendelenburg unterscheidet sich von der Stallbaumschen im Grunde genommen nur durch die grössere Allgemeinheit, in der Trendelenburg sie formulirt. Denn wenn Trendelenburg Alles darunter begreift, was nach dem Vorbilde des Guten geboren und entstanden ist, so begreift er damit natürlich auch diejenige Mischung, welche das höchste Gut des Lebens dar-

1) In Betreff der Schlussworte des Dialogs können wir uns dagegen ganz die Ansicht von Wehrmann (p. 98—100.) aneignen.

Digitized by Google

stellen soll. Dass er nun ausser derselben die ganze übrige *γεγενεμένη οὐσία* darin findet, erscheint allerdings nach dem bisher Besprochenen noch nicht grade als wahrscheinlich. Darum stützt dann auch Trendelenburg seine Ansicht auf die erste Stelle, von welcher sich die zweite nur in einem einzigen Punkte unterscheiden soll, und da allerdings das *σύμμετρον* so unzweideutig als möglich dem *μέτρον* entspricht, so wird dann in der That unsre ganze Entscheidung von der Auffassung des letzteren abhängen müssen.

Was haben wir also unter dem *μέτρον, μέτριον, καὶ καίριον*, von welchem Plato hier redet, zu verstehen?

Stallbaum antwortet: absoluti boni ideam, und danach würden wir ihm vollkommen beistimmen können, wenn er nicht hinzufügte: quatenus mens humana eam comprehendere et ad vitam regendam moderandamque adhibere potest; und diese Restriction hebt er mit dem grössten Nachdrucke hervor. Aber wenn nun Stallbaum hiervon wiederum die nach dem Vorbilde der Idee gewordene Mischung unterscheidet, so sehen wir in der That die eigentliche Absicht Stallbaum's nicht ab. Denn was soll noch wiederum in der Mitte zwischen der Idee des Guten, die der höchste unerreichbare Zweck der Welt ist, und derjenigen Mischung liegen, welche innerhalb des zeitlichen Lebens das höchste Gut darstellt? Ein derartiges Mittleres muss man aber vermuthen, wenn man sieht, wie Stallbaum einerseits dagegen protestirt, dass man an dieser ersten Stelle die Idee des Guten an sich zu verstehen habe, und anderseits das Einzige, was nach Platonischer Auffassung innerhalb des zeitlichen Lebens ein volles Abbild der Idee des Guten ist, nämlich die Mischung aus Lust und Erkenntniss, erst an der dritten Stelle erwähnt findet. Man würde annehmen können, dass Stallbaum hier Gott im Unterschiede von der Idee des Guten erblickt hätte, wenn Stallbaum nicht das grösste Gewicht darauf legte, dass auch hier von einem „Besitzthum" des Menschen schon die Rede sei, und wenn er nicht Gott ausdrücklich davon unterschiede. Was an dieser ersten Stelle bezeichnet wird, soll für das menschliche Leben ebenso der Grund der Begränzung sein, wie Gott es im Allgemeinen und wie *νοῦς* und *φρόνησις* es innerhalb des menschlichen Lebens sind. Darnach versteht er

Digitized by Google

also unter dem Ersteren die höchste geistige Thätigkeit des Menschen, und unter *νοῦς* und *φρόνησις* nur eine untergeordnete Art derselben. Aber auch diesen Unterschied kann man höchstens aus seinen Worten vermuthen, ohne dass er ihn hinlänglich deutlich und präcise vorgetragen hätte.

Ungleich genauer und stichhaltiger sind die Bemerkungen von Ritter und Brandis. Ritter erkennt die Tugend hier, „als dasjenige, was dem gemischten Leben des Menschen das Maas gewährt für alle Verhältnisse und für alle Zeiten des Lebens, und somit die Ursache alles Guten im Leben ist“ (p. 463 und 465.) und den Unterschied von der dritten Stelle setzt er darin, dass die in derselben stehende Einsicht an sich nicht practisch sei. — In etwas abweichender und eigenthümlicher Weise erblickt Brandis an der ersten Stelle „diejenige Form des an sich Guten, vermittelst deren es sich im Bewustsein zunächst darstellt, d. h. die erste Verwirklichungsform desselben, die nur nach Maasgabe der subjectiven Kraftthätigkeit zur Bestimmtheit erhoben werden kann.“ Wenn dabei „grade das Merkmal des Maases und Maashaltigen hervorgehoben wird, so leitet er dies daraus her, dass grade vermittelst dieses die Idee des Guten zunächst anzuwenden sei, und vermuthet ausserdem eine Hinweisung auf die Idealzahlen als Schemata der Ideen.“ Auch er erblickt in dem Geist und der Einsicht der dritten Stelle nur „besondere, und in sofern untergeordnete Richtungen der Vernunft.“ — An diese beiden schliesst sich Wehrmann sowie Zeller im Wesentlichen an. Bei Ersterem scheint indessen das Haupthinderniss, weswegen er die Idee des Guten nicht anerkennt, in dem Wörtchen *κτῆμα* zu bestehen; Letzterer will überhaupt keinen grossen Werth auf alle derartige Aufzählungen beim Plato gelegt wissen (ed. 2. II. p. 560.).

Gegen diese verschiedenen Bemerkungen mögten wir uns nun einzuwenden erlauben, zunächst gegen Zeller, dass so richtig seine Behauptung auch im Allgemeinen ist, es hier doch eben erst auf den wiederholten Versuch ankömmt, ob man den Plato nicht wenigstens in dem vorliegenden Falle von jenem Vorwurf befreien kann, sodann aber im Allgemeinen, dass uns der zwischen der ersten und der dritten Stelle angenommene Unterschied, so wie er von den Genannten formulirt wird, durch

Digitized by Google

den Wortlaut derselben nicht begünstigt zu werden scheint; vielmehr scheint uns derselbe im Zusammenhange mit dem ganzen Sprachgebrauche des Philebus darauf hinzuführen, unter νοῦς und φρόνησις das ganze Gebiet des menschlichen Geistes und der menschlichen Vernunft zu verstehen, die practische Seite so gut wie die theoretische. Dazu kömmt dann aber auch der Anstoss, den wir an den Worten ἀΐδιον φύσιν mit Trendelenburg und Hermann nehmen müssen.

Denn wenn diese beiden Gewährsmänner im Unterschiede von allen übrigen Ansichten an unserer Stelle die Idee des Guten bezeichnet finden, so stützen sie sich vorzüglich darauf, dass hier von „der ewigen Natur" die Rede ist. Da dies Prädicat nicht von etwas Menschlichem und Zeitlichem, aus mehreren Gründen aber auch nicht von Gott gebraucht sein könne, so bleibe uns nichts Anderes übrig, als die Idee des Guten anzunehmen. Und in der That, dass die Idee des Guten hier angeführt werden könne, scheint keines Beweises bedürftig. Denn abgesehen davon, dass der Philebus uns schon an mehr denn einer Stelle auf den allgemeinsten Gegensatz des Platonischen Systems, nämlich auf den des Seins und Werdens hingewiesen hat, dass er überhaupt — wie C. F. Hermann p. 532 sagt — die lichtvollste Darlegung der obersten Kategorien dieses Systems enthält, so haben wir doch auch im Anfange des Dialogs ausdrücklich besprochen, dass der erste Preis keinem Factor des menschlichen Lebens, sondern nur dem zukommen könne, was der Inbegriff alles Wahren und Ewigen ist. — Erblickt man aber auf diese Weise in der ersten Stelle die Idee des Guten, so liegt es allerdings nahe, mit Trendelenburg alle „boni ideae in rerum natura simulacra" oder „quidquid ad ejus exemplar natum et factum est", sowie den einzigen Gegensatz zwischen der ersten und zweiten Stufe in dem Erzeugtsein dieser (γενέας ταύτης) im Gegensatze zu der ewigen Natur des ersteren anzunehmen. Indessen möchten wir hier doch die beschränktere Fassung der allgemeinen vorziehen. Denn wenn man in der ersten Stelle die Idee des Guten, d. i. das höchste, aber für das

1) Es ist dabei zu beachten, dass Hermann und Trendelenburg Gott von der Idee des Guten unterscheiden.

Digitized by Google

Zeitliche unerreichbare Gut, in der zweiten dagegen das höchste im Leben zu verwirklichende Gut findet, so entsprechen sich die Merkmale auf das Genaueste. Denn während von der Idee des Guten gesagt wird, dass es nicht allein Maass enthalte (*μέτριον*), sondern weil es selbst das Maass ist, dasselbe auch allem in der Zeit Begriffenen mitzutheilen vermöge (*μέτρον — καίριον*), so heisst es von dem höchsten Gute des Lebens, dass es schön sei, weil in Uebereinstimmung mit diesem Maasse, und eben darum vollkommen und hinlänglich. Die verschiedenen Prädicate, welche Plato vorhin zum Theil von der Idee des Guten, zum Theil von einer guten Mischung ausgesagt hatte, häuft er jetzt auf diejenige Mischung zusammen, welche aus Lust und Erkenntniss besteht, um uns ja davon zu überzeugen, dass diese Mischung ein treues Abbild der höchsten Einheit, mitten in dem vergänglichen Leben eine Aehnlichkeit des ewigen Gutes sei.

Und vergegenwärtigen wir uns jetzt noch einmal die ganze Gütertafel, so finden wir, dass ein festes Princip dieser Anordnung zu Grunde liegt, sie beginnt mit der höchsten ewigen sittlichen Norm; an zweiter Stelle steht das, was im Zeitlichen dieselbe abbildet, und an den übrigen Stellen die einzelnen Bestandtheile desselben. Von einem derselben können alle Arten als werthvoll betrachtet werden, darum werden seine beiden Hauptabtheilungen ausdrücklich erwähnt, von dem andern hat insbesondere nur die eine Hälfte sittlichen Werth, während die andere sich in dem ewigen Flusse des Werdens verliert. Eben darum ruht die Ordnung des Gesanges auf der sechsten Stufe.

Für diese Auffassung[1]) vermögen wir nun aber auch — um uns eines Stallbaumschen Ausdruckes zu bedienen — ein testimonium antiquitatis beizubringen, das Stallbaum für seine Ansicht in die Waage wirft, das wir uns aber mit viel grösserem Rechte aneignen können als er. Wir schliessen mit demselben unsere Bemerkungen über den Philebus, weil dies Wort dieselben in der That auf das Genaueste zusammenfasst. Wir finden es in der auch sonst sehr einsichtigen Darstellung der Platonischen

1) Ausser den angeführten inneren Gründen erinnern wir auch noch daran, wie die Republik p. 504 e. sich an den Philebus anschliesst und wie unverkennbar diese von der Idee des Guten redet.

Digitized by Google

Ethik, welche das zweite Buch der ethischen Eclogen des Stobaeus enthält (ed. Gaisford. II. p. 547.).

Πρῶτον μὲν γὰρ ἀγαθὸν τὴν ἰδέαν αὐτὴν ἀποφαίνεται, ὅπερ ἐστὶ θεῖον καὶ χωριστόν· δεύτερον δὲ τὸ ἐκ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς σύνθετον, ὅπερ ἐνίοις δοκεῖ κατ' αὐτὸ εἶναι τέλος τῆς ἀνθρωπίνου ζωῆς· τρίτον αὐτὴν καθ' αὑτὴν τὴν φρόνησιν· τέταρτον τὸ ἐκ τῶν ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν σύνθετον· πέμπτον αὐτὴν καθ' αὑτὴν τὴν ἡδονήν [1]).

§. 9.

Die Ideenlehre nach dem Parmenides, Sophistes und Politikus.

Wir berühren jetzt den eigentlichen Kern der platonischen Gedanken, indem wir uns der Ideenlehre zuwenden. Bevor wir dieselbe indessen nach den drei in der Ueberschrift angegebenen Dialogen darzustellen versuchen, müssen wir die wesentlichsten der auf sie bezüglichen Hinweisungen überblicken, welche schon die früher behandelten Dialoge durchziehn.

Schon die Lehre von der Liebe hat uns von mehr denn einer Seite her derartige Hinweisungen gebracht. Im Lysis lernten wir den Begriff eines höchsten Gutes kennen, als des Allen Zugehörigen und in Wahrheit Befreundeten, als eines Gipfels, von welchem abwärts ein ganzes System relativer Güter sich entfaltet, und in einer bestimmten Stufenordnung gliedert. Dem hierin geschilderten System der Zwecke, das der praktischen Seite angehört, entspricht auf der mehr theoretischen Seite der Inhalt jenes überhimmlischen Ortes, von dem im

1) Ausser den mehrfach angeführten Arbeiten erläutern den Philebus von älteren namentlich: Baumgarten-Crusius de Phileb. Pl. Leipz. 1809., von neuern Badhams Ausgabe, London 1855, u. H. Anton's (Fichte's philos. Zeitschr. 1850) Inhaltsangabe. Munk, Stümpell u. A. bringen nichts Erhebliches. Schweglers (Gesch. d. Griech. Philos. Tuebingen 1859. p. 144). Vorwürfe hat die platonische Gütelehre aber gewiss ebenso wenig verdient als die Beschuldigung buddhistisch — schopenhauerscher Tendenzen bei Justi die Ästhet. Elemente in d. plat. Phil. Marb. 1860.

Digitized by Google

Phaedrus die Rede war, und als dessen Inbegriff hier das Ansich und das Wesen aller wirklichen Dinge, deren lautere Gestalt und ewige Wahrheit beschrieben wurde. An seinem ungestörten und vollständigen Anblicke labten sich die Götter, von ihrer geringeren oder grösseren Theilnahme an diesem Anblick hing das Schicksal auch der menschlichen Seelen ab — die Erinnerung an denselben war der Quell jener heiligen Liebe, aus der nach dem Phaedrus alles Werthvolle im Denken, Reden und Handeln des Menschen hervorgehn sollte. Eben derselbe Gedankenkreis durchzog auch das Symposium, namentlich die den Höhepunkt desselben bildende Rede des Socrates. Dieser Gedankenkreis setzt stillschweigend ein Gebiet des Uebersinnlichen und Ausserzeitlichen, des Göttlichen und Glückseligen, des Vollkommenen und an sich Seienden als vorhanden voraus, gegen welches die Verworrenheit der sinnlichen Erscheinung, die Veränderungen des im Entstehn und Vergehn sich spaltenden Werdens, der Unbestand und die Haltlosigkeit des Weltlichen wie der Schatten gegen das Licht, wie das Abbild gegen das Urbild sich verhält. Nur durch das allmälige Zurückstreben aus dieser Sphäre des Werdens in diejenige des Seins — wie ein solches Zurückstreben grade im Symposium mit grosser Ausführlichkeit beschrieben wird (p. 210), vollzieht ja die wahre und eigentliche Liebe ihren bestimmungsmässigen Verlauf[1]).

---

1) Dass der Phaedrus und Symposium aus den vollen Anschauungen und fertigen Voraussetzungen der Ideenlehre heraus geschrieben sind, kann nicht füglich in Zweifel gezogen werden, und wir dürfen daher denjenigen, der darüber noch Näheres zu erfahren wünscht, einfach auf unsere früheren Darlegungen verweisen. Etwas anders steht es um den Lysis. Ich gebe zu, dass aus ihm allein auch nicht einmal die allgemeinsten Grundzüge der Ideenlehre mit Sicherheit zu entwickeln wären. Ebenso bestimmt muss ich aber dennoch behaupten, dass sie in ihm liegen, und ganz evident heraustreten, sobald man den Lysis mit anderen platonischen Schriften zusammenhält. ohne sich dabei von vorgefassten Meinungen irgend welcher Art leiten zu lassen. Wir werden gleich zu bemerken haben, wie vollständig der Philebus das Wesentliche der ganzen Ideenlehre in sich trägt, wenn schon vielleicht in einer etwas singulären Ausdrucksart. Nun aber ist der Lysis wirklich mehrfach nur eine populäre Umschreibung von einzelnen Erörterungen des Philebus, wie z. B. jener Freiheit und Macht als unausbleibliche Kennzeichen, „Wissen und Geschick“ (cf. Susemihl I. p. 18.) als vornehmlichste Quellen

Digitized by Google

Ungleich bestimmter indessen als diese Hinweisungen sind noch die der Tugendlehre zu entnehmenden. Denn wie der Grundgedanke derselben die Reduction der Tugend auf Wissenschaft, der Wissenschaft auf Erinnerung war, so war deren Grundvoraussetzung jenes oben näher besprochene Verhältniss zwischen den Momenten des Guten und Nützlichen, des Schönen und Angenehmen, von welchen insgesammt gezeigt wurde, dass sie, in ihrer höchsten Fassung gedacht, auf einen Punkt zusammenfallen müssten. Dieser Punkt wird nun aber seinem innersten Wesen nach auch nicht als etwas Anderes gedacht werden können, als was jenes im Lysis besprochene höchste Gut ist — und jene Erinnerung hat auch hier wiederum nichts Anderes zu ihrem Gegenstande als wie im Phaedrus. Nur dass die ganze

---

der Glückseligkeit beschreibt; dieser aber die Begriffe der Selbstgenugsamkeit und Hinlänglichkeit als integrirende Merkmale des höchsten Gutes, sowie den νοῦς und die φρόνησις unter allen zeitlichen Factoren als die unentbehrlichsten zum Zustandekommen der Glückseligkeit behandelt. Ausserdem verrathen die im Lysis vorkommenden Ausdrücke τὸ ὄντι, ὡς ἀληθῶς, πρῶτον φίλον, ἀρχὴ ἤ οὐκέτι ἐπ' ἄλλο ἐπανοίσει, εἴδωλα, παρουσία u. a. zu bestimmt das Zugrundeliegen der Ideenlehre für Jeden, der dieselbe sonst schon kennt. Daher erkennt denn auch sogar Susemihl (I. p. 20) hierin „Anklänge an die Sprache der späteren Ideenlehre" an — aber „an eine Hypostase des sokratischen Begriffs soll dabei doch nicht im Entferntesten zu denken sein" — „vielmehr die beiden Hauptelemente der späteren Ideenlehre, das formallogische und reale, Begriff und Urbild, laufen hier, so zu sagen, noch getrennt neben einander her" (p. 21). Und ebenso concedirt Steinhart (I. p. 233) ein einmaliges ahnungsvolles Aufdämmern der Ideenlehre" — aber lässt dieselbe sonst diesem Dialog noch „fehlen" (cf. not. 28. 30. 39.) — während dagegen schon Schwalbé (ad Lys.) und Hermann (System p. 615) diesen Punkt richtiger beurtheilt haben. Unter Verweisung auf die von uns oben gegebene Darlegung des Lysis müssen wir uns hier darauf beschränken, jenen Auffassungen mit den trefflichen Worten von Ueberweg (l. l. p. 280) entgegenzutreten. „Für das Verständniss des Platonismus ist kaum ein anderer Irrthum gefährlicher als der, eine Zurückhaltung, die Plato aus methodischen Gründen übte, mit einem Nochnichtwissen zu verwechseln, in welchem er selbst befangen sei." —

Der Phaedrus enthält eine Beziehung auf die Ideenwelt — abgesehn natürlich von dem ὑπερουράνιος τόπος — namentlich noch in alle demjenigen, was über den Werth und die Regeln der Begriffsbestimmung — freilich von verschiedenen Personen des Dialogs gesagt wird, und worüber man die genaue Auseinandersetzung bei Ritter II. p. 300 seq. vergleiche.

Digitized by Google

Darstellungsart in diesen Dialogen noch ruhiger, genauer und mehr ins Einzelne eingehend ist als in jenen. Daher denn auch wohl zu begreifen ist, wie eine ganze Reihe einzelner Strahlen, die die verschiedenen Seiten der platonischen Lehre zu beleuchten bestimmt sind, grade von jenem Mittelpunkte aller platonischen Tugendlehre ausgehn können [1]).

Indessen wie wichtig auch immer schon die hiermit angedeuteten Beziehungen auf die Ideenlehre sind, keine von ihnen kann sich doch mit der bedeutsamen Art messen, in welcher der Theaetet und Philebus die Grundlagen derselben befestigt [2]). Denn in diesen beiden Dialogen sind in der That die zwei entscheidenden Gedankenreihen niedergelegt, die zur Aufrichtung der Ideenlehre führen mussten. Die erste von ihnen bewegt sich mehr von der subjectiv-logischen Seite des Erkennens, die andere mehr von der objectiv-metaphysischen Seite des Seienden her — dennoch würde man die innerste Eigen-

---

1) Besonders hervorzuheben sind als solche zuerst auch hier wieder die Auslassungen über Werth und Wesen der Definition, übereinstimmend mit denen im Phaedrus, und wie diese dazu bestimmt, den Unterbau der Ideenlehre abzugeben; sodann zweitens die wichtige Unterscheidung der wahren Vorstellung und Wissenschaft, durch deren Anerkennung die Wirklichkeit der Ideen dem Plato ohne Weiteres als erwiesen erscheint (cf. Zeller II. p. 413. Ritter II. p. 213.); ferner die von Ritter II. p. 311. in ihrer ganzen Bedeutung geltend gemachte Bemerkung des Meno p. 81 c., die sich auf die lückenlose Zusammengehörigkeit aller einzelnen Dinge in der Welt und ihrer Erkenntniss bezieht; endlich die im Charmides so gepriesene „Wissenschaft von der Wissenschaft" verglichen mit der Selbstbewährung der Ideen, die der Theaetet lehrt (cf. Ritter II. p. 214.) u. a., wie die παρουσία in Euthydem p. 301 a. (cf. Ritter p. 339. Anm. 3.).

2) Mit Grund wundert sich Ritter (II. p. 274.) darüber, dass Plato nicht in ganz ähnlicher Weise wie seinen Streit gegen den Heraklit, so auch den gegen die Eleaten ausgeführt habe. Wenn er aber zur Erklärung dieses Umstandes bemerkt, dass dem Plato die Verstandeserkenntniss überhaupt eine ganz andere, d. i. also höhere Bedeutung als die sinnliche Vorstellung gehabt habe, so möchte ich vielmehr daran erinnern, dass, um mit den platonischen Gedanken übereinzustimmen, die herakliteische Thesis nur der Einschränkung bedurfte, von der Universalität, in welcher ihr Urheber sie behauptet hatte, auf das Bereich der für sich betrachteten Sinnlichkeit, während dagegen das Eleatische Princip bis in seine letzte Wurzel hinein unverträglich war mit der Platonischen Idee.

Digitized by Google

thümlichkeit des Plato verkennen, wenn man diese beiden Seiten anders als nur relativ geschieden dächte und wenn man nicht fortwährend ihres von beiden Seiten stattfindenden Zusammentreffens eingedenk wäre. Unter diesen Umständen aber stehn wir schon ganz unmittelbar vor der Erklärung der platonischen Idee, wenn wir die in diesen zwei Dialogen nach der fraglichen Seite hin enthaltenen Consequenzen zu entwickeln verstehn.

Der Theaetet hat uns drei Stufen auf der Scala der Erkenntnisstheorie unterscheiden gelehrt. Diese drei waren ihm aber keineswegs etwa gleichberechtigte und einander coordinirte Glieder. Vielmehr ging sein unzweideutigster Sinn dahin, Wahrnehmung und Wissenschaft als die beiden entgegengesetzten Pole darzustellen, zwischen welchen in der Mitte als Weg von einem zum andern, als die Aufeinanderbeziehung beider die Vorstellung sich hin und her bewege. Fragt man nun aber nach dem objectiven Correlat dieser subjectiven Trichotomie, so bezeichnet der Theaetet als solches einerseits den allgemeinen Fluss des unbedingten Werdens, anderseits das reine Sein, und endlich als ein Drittes, gleichsam in der Mitte zwischen beiden stehend, die γένεσις εἰς οὐσίαν, die γεγενεμένη οὐσία. Auf jenes Erste bezieht sich die ganz für sich gelassene Wahrnehmung, das Zweite ist das eigenthümliche Object der Wissenschaft, endlich aber das Dritte bezeichnet das Gebiet, in welchem die Vorstellung verkehrt, die Vorstellung, deren Aufgabe eben darum auch nur in der Aufeinanderbeziehung jener beiden anderen Seiten liegt, und die solcher Aufeinanderbeziehung der Möglichkeit eines Irrthums ausgesetzt ist, die für jene beiden anderen nicht besteht. Wer aber erkennt nun nicht doch auch sofort in diesen drei, somit für die objective Seite heraustretenden Gliedern drei von den vier Kategorien wieder, unter welche der Philebus ausnahmslos alles und jedes Gedenkbare befasste, das unbedingte Werden ist das ἄπειρον, das reine Sein entspricht der Gesammtheit der πέρατα, und hier wie da steht eine Zusammensetzung aus beiden als ein Mittelglied zwischen beiden da. Wesswegen aber die Betrachtung des Theaetet nicht ausserdem auch noch ein Analogon für das vierte Glied des Philebus, für den Urheber der Begränzung, bringt — diese Frage können wir erst später beantworten, erst da, wo wir überhaupt das Verhält-

Digitized by Google

niss zu betrachten haben, das zwischen der Ideenwelt und ihrer Spitze, der Idee des Guten einerseits und Gott anderseits nach platonischen Anschauungen stattfindet. Dagegen zwei andere Punkte verdienen auch schon hier gleich die sorgsamste Beachtung, weil sie die Probleme enthalten, zu deren Lösung eben der Versuch der Ideenlehre überhaupt nur gewagt wird. Zunächst nämlich ist das äusserst beachtenswerth [1]), dass nach der Darstellung des Philebus das reine Sein — d. h. also dasjenige, was als das eigenthümliche und ausschliessliche Object der Wissenschaft gilt — sich uns sofort als eine Mehrheit und Mannichfaltigkeit, als Gränzen, und nicht als Gränze darstellt, zwar als eine zu einer gewissen Einheit zusammengefasste Vielheit, doch aber immer auch als eine in sich zur Vielheit gegliederte Einheit, jedenfalls also nicht als jenes abstracte, in sich unterschiedslose und leere ἓν der Eleaten. Von vornherein erfahren wir also, dass Gegenstand der Wissenschaft nicht eine einzige Idee, sondern eine Mehrheit von Ideen ist [2]), und da doch auch anderseits wieder ein gewisser Zusammenhang zwischen den einzelnen Ideen bestehn soll, so können wir auch sagen, ein System von Ideen, eine Ideenwelt als der Inbegriff alles desjenigen, was innerhalb der wirklichen Welt auf die Seite des Seins und der Gränze gehört. Hierin liegt nun aber offenbar schon das ganze Motiv zu jenen schwierigen Untersuchungen über den Gegensatz des Einen und Vielen gegeben, den die drei in Rede stehenden Dialoge mit Beziehung auf die Ideen anstellen, und da dieser erste Gegensatz — sowol der Natur der Sache nach, als auch besonders bei und seit dem geschichtlichen Beispiele der Eleaten — genau mit dem Gegensatz des Seins und Nichtseins zusammen hing, — so kann es nicht befremden, dass auch dieser zweite Gegensatz von jenen Dialogen in Erörterung

1) Dies ist deswegen von so besonderer Wichtigkeit, weil das Sein welches Gegenstand der Wissenschaft ist, uns ursprünglich ja immer als das Einheitliche im Gegensatze zu der Vielfältigkeit des wahrnehmbaren Werdens erschienen ist. Hiemit kann es nun aber doch im Widerspruch zu stehn scheinen, wenn das Seiende selbst wiederum als eine Vielheit erscheint.

2) Nach dem Vorgange von Ritter (Göttinger Gel. Anz. 1840. 20. St. p. 188.) bemerkt auch Zeller p. 441.: „Plato redet fast nie von der Idee, sondern immer nur von den Ideen in der Mehrzahl."

Digitized by Google

gezogen wird. Die beiden Probleme aber, die damit discutirt werden, liegen doch immer schon auch in dem Theaetet und Philebus vor, oder vielmehr sie wachsen gleichsam aus diesen heraus. Je selbstständiger sich nun aber hiernach dasjenige, was wir schon jetzt als eine Ideenwelt zu bezeichnen ein Recht haben, nach aussen hin abgränzt, je reichhaltiger dasselbe sich in sich selbst gliedert, desto problematischer muss uns eben dann das Verhältniss erscheinen, in welchem diese Ideenwelt zur wirklichen, d. i. zur gewordenen, sinnlich wahrnehmbaren Welt steht. Und das ist nun der zweite Punkt, zu dessen Erörterung mir gleichfalls schon der Theaetet und Philebus die Aufforderung zu enthalten scheinen. Ausnehmend deutlich scheint sie mir jedenfalls der Philebus zu enthalten, sofern dieser nämlich das Seiende in dem Complexe der „Gränzen" erblickt. Denn da solche Gränzen allen gegebenen Andeutungen nach als Umrisse, Schemata, Formen zu denken sind, die einerseits zwar auch für sich vorgestellt werden können, die anderseits aber ihre volle Wirksamkeit doch nur eben dann entfalten, wenn sie von der Hand des Urhebers der Begränzung gleichsam ergriffen, und in das Unfassbare des Unbegränzt-Unbestimmten hineingesenkt werden, so liegt darin schon jenes schwere Problem der Ideenlehre gegeben, welche die Ideen einerseits in den gewordenen Dingen, anderseits aber auch jenseits derselben erblickt[1]) — jedenfalls aber wird es auch hiernach nicht ohne innere Anknüpfung zu sein scheinen können, wenn wir jetzt zu einer Inhaltsangabe des Parmenides, Sophistes und Politikus fortschreiten.

Das eigentliche Problem, mit welchem es der Parmenides zu thun hat, wird eingeführt durch jenen p. 127 e. aufgeführten, einer vorgelesenen Schrift des Zenon entnommenen Satz, welcher folgendermassen lautet: *Εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια· τοῦτο δὲ δὴ δύνατον· οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι — ἀδύνατον δὴ*

1) Aehnlich äussert sich auch Ueberweg (l. l. p. 178.) „das Schwankende zwischen der Form der Individualität und der Form der Allgemeinheit, folglich auch zwischen einer Existenz neben und einer Existenz in den Einzelnobjecten — haftet durchaus an Plato's Ideenlehre."

Digitized by Google

καὶ πολλὰ εἶναι· εἰ γὰρ πολλὰ εἴη πάσχοι ἄν ἀδύνατα. Der Sinn dieser Worte muss auf den ersten Anblick dunkel und räthselhaft erscheinen. Dennoch merkt man es ihnen bald ab, dass sie nichts Anderes vorstellen wollen als eine Defensivmassregel der eleatischen Schule, eine indirecte Beihülfe für die parmenideische Grundbehauptung: ἓν εἶναι τὸ πᾶν. Denn da die Gegner absurde Consequenzen aus diesem Satze des Parmenides entwickelt hatten, so sucht nun Zenon seinerseits zu zeigen, dass noch ungleich Lächerlicheres sich aus der Setzung des Vielen, als wie aus der des Einen ergiebt, εἴ τις ἱκανῶς ἐπεξίοι — wenn Einer sie nur recht in ihr gehöriges Licht stellen will.

Wie nun aber im Theaetet der platonische Socrates selbst es ist, der der gegnerischen Ansicht zuvor aufhilft, ehe er sie widerlegt, so geschieht es auch hier, noch dazu von dem als jugendlich geschilderten Socrates. Dieser nämlich weist dem Zenon nach, dass er noch gar nicht einmal das eigentliche Problem erfasst habe, um welches es sich in Betreff des Eins und Vielen handele. Nämlich nicht darin liegt nach seiner Ansicht jenes Problem, dass man zeigt, wie die vielen einzelnen, wirklichen, sinnlichen, gewordenen Dinge zugleich Eins und Vieles sind — sofern diese alles, was sie sind, eben doch nur durch Theilnahme an einem anderen sind — wohl aber würde es wundernswerth sein, wenn man eben dasselbe auch an den für sich bestehenden, nur mit dem Geiste zu erfassenden Ideen selbst aufzuzeigen vermöchte. Es ist keine Kunst, z.B. den Socrates zugleichals Ἓν und πολλά[1]) darzustellen, das Eine nämlich, sofern sich an ihm ein Oben und Unten, Rechts und Links, Hinten und Vorn unterscheiden lässt, das Andere aber, sofern er einer von sieben ist. Wohl aber wäre es staunenswerth, wenn auf gleiche Weise auch die für sich genommenen Ideen an und für sich zusammen gemischt und von einander gesondert werden könnten.

Ueber diese Interpellation des Socrates zeigen sich nun die beiden Eleaten — keineswegs verdriesslich, wie Jener gefürchtet

---

1) Man vergleiche hiermit den ähnlichen aber doch keineswegs ganz identischen Missbrauch des ἓν καὶ πολλά, der im Philebus geschildert worden (p. 15 d. seq.).

Digitized by Google

hatte, vielmehr durchaus erfreut durch dieselbe, sofern diese nämlich die feste Voraussetzung von solchen an sich seienden und von den einzelnen Dingen (real-, d. i. χώρις) geschiedenen Ideen involvirte. Nur dass Parmenides es nicht unterlassen kann, den jungen Socrates mit Beziehung hierauf in einer doppelten Weise zu prüfen, einmal ob derselbe auch wohl das Vorhandensein von Ideen in der erforderlichen Weite des Umfangs anerkenne, und sodann, ob er sich auch sonst wohl nicht anfechten lasse durch die bedeutsamen Schwierigkeiten, denen die Durchführung dieser Ideenlehre ausgesetzt sei. Das Erste geschieht, indem Parmenides ihm zunächst mit solchen Ideen kömmt, wie Aehnlichkeit, Gerechtigkeit, Schönheit, Güte u. s. w., die denn freilich Socrates keinerlei Anstand nimmt als für sich bestehend zu hypostasiren. Bedenklicher wird er schon, das Gleiche in Beziehung auf den Menschen, das Feuer oder das Wasser zu thun — und vollends als ihm zuletzt nun gar noch eine Idee des θρίξ, des πηλός, des ῥύπος zugemuthet wird, will er sich dazu nicht verstehn. Eine solche Bedenklichkeit und Zurückhaltung schiebt Parmenides indessen ausschliesslich auf seine Jugend und Menschenfurcht, und versichert ihm, dass, falls ihn die Philosophie nur noch erst völliger ergriffen haben werde, dass er dann auch weder von dem Zuletztangeführten noch sonst überhaupt etwas für zu gering achten werde, um von ihm eine Idee anzunehmen.

Zum zweiten stellt Parmenides dann aber die drei tiefgreifenden Schwierigkeiten heraus, mit welchen vor Allem die Auffassung der Ideenlehre zu kämpfen hat. Zuerst nämlich ist es doch klar, dass die an den Ideen theilnehmenden Dinge jedes Mal entweder an der ganzen Idee oder auch nur an einem Theil derselben Antheil haben müssen. Zugleich ergiebt sich aber auch, dass weder das Eine noch das Andere möglich ist. Das Ganze der Idee kann nicht in jedem der theilnehmenden Dinge vorhanden sein, weil auf diese Weise dann ja die Ideen vervielfältigt werden und ausser sich selbst sein würden. Und selbst das allerdings sinnreiche, vom Socrates dagegen vorgebrachte Bild von einem und demselben Tage, der doch an vielen Orten zugleich sei, ohne desswegen ausser sich zu sein, hält doch nicht Stich, wie wenigstens Parmenides zu verstehn giebt, wenn

Digitized by Google

er jenem ersten Bilde das zweite von dem über viele Menschen ausgespannten *ἱστίον* entgegenstellt, von welchem letztern in gewissem Sinne auch das Gleiche wie vom Tage gesagt werden könne, während näher angesehn über jedem einzelnen Orte auch nur ein Theil des Ganzen sei. — Aber auch die Ideen nun ebenso zu theilen, um von ihnen einen Theil in jedem „theilnehmenden" Dinge sein zu lassen, geht doch eben so wenig an. Denn die Ideen sollen ja eben das *Ἕν*, das in sich Einheitliche sein, woran die Dinge Theil haben und wodurch sie selbst zur Einheit gelangen. Ganz besonders evident kann die Absurdität dieser letzteren Auffassung dann aber auch noch an den Ideen der Grösse, des Gleichen und des Kleinen gemacht werden. Denn darnach würden ja offenbar die grossen Dinge gross sein durch Theilnahme an einem Theil von der Idee der Grösse, welcher doch selbst jedenfalls kleiner wäre als das Ganze dieser Idee. Die gleichen Dinge wären gleich durch einen Theil von der Idee des Gleichen, der kleiner wäre als das Ganze. Und auch das Kleine endlich würde nicht sowol grösser, als vielmehr kleiner denn zuvor werden durch einen Theil des Kleinen, grösser als welcher das Ganze wäre.

Die zweite Schwierigkeit ist die unter dem Namen des *τρίτος ἄνθρωπος* bekannte, die wir — und zwar in dieser Form — beim Aristoteles wieder finden und noch näher zu besprechen haben werden. Hier aber stellt Plato dieselbe nicht grade an diesem, sondern an dem Beispiele des *μέγεθος* dar. Wenn wir nämlich nur desswegen eine Idee der Grösse angenommen haben, um für die vielen einzelnen grossen Dinge unter einander einen Einheitspunkt zu besitzen, so werden wir nach demselben Rechte jetzt auch noch weiter eine zweite Idee anzunehmen genöthigt sein, um die Gesammtheit jener einzelnen Dinge mit dieser ersten Idee auf eine Einheit zu bringen, und so bis ins Unendliche fort. Und dieser Schwierigkeit entgeht man selbst dann nicht, auch wenn man mit Socrates zur Ausflucht entweder die Ideen zu blossen Gedanken, die nur in den menschlichen Seelen, nicht aber in den Dingen selbst sind, herabsetzt, eine Ausflucht, die schon deswegen nicht Stich hält, weil dieselbe uns in eigentlichstem Verstande vor ein Dilemma führt, d. h. vor eine Alternative, deren beide Glieder gleich sehr unhalt-

Digitized by Google

bar sind, entweder nämlich auch jedes der einzelnen Dinge als denkend aufzufassen, was doch offenbar nicht für alle zutrifft, oder auch dieselben zwar als denkend, doch aber nur als nichts denkend vorzustellen, was gleichfalls einen Widersinn enthält — oder auch wenn man die μέθεξις der Dinge an den Ideen näher bestimmt als das, oder reducirt auf das Verhältniss des παράδειγμα zu seinen ὁμοιώματα, da wir doch auch in diesem Falle immer wieder ein Vorbild vor dem Vorbilde erhalten. Endlich aber als die dritte und grösste — nach den Andeutungen des Parmenides indessen auch noch keineswegs einzige, und letzte Schwierigkeit — führt Parmenides Folgendes an, was sich auf das Anundfürsichsein der Ideen gegenüber den wirklichen Dingen, auf das völlige Voneinandergeschiedensein dieser beiden Seiten bezieht. Machen wir mit diesem letzteren nämlich Ernst und nehmen also an, dass die Ideen nicht in uns sind, so müssen wir dies selbstverständlich dann auch auf alle solche Ideen ausdehnen, bei denen es sich lediglich um Verhältniss- oder Beziehungsbegriffe handelt. Also dann wird auch die Idee des Herrn dasjenige nicht sein, dem der wirkliche Sklave dient. Noch auch wird der Herr die Idee des Sklaven beherschen, sondern wie der wirkliche Herr zum wirklichen Sklaven, so werden auch die beiden Ideen in demjenigen Verhältnisse zu einander stehn, um welches es sich hier überhaupt handelt. Das Gleiche gilt natürlich dann auch von der Idee der Wissenschaft, welche sich nicht auf unsere, die hiesigen Dinge, beziehen wird, sondern allein auf die Idee der Wahrheit u. s. w. Und unsere hiesige, wirkliche Wissenschaft, die Wissenschaft des Einzelnen wiederum wird sich nicht auf die Idee der Wahrheit u. s. w. beziehn können, vielmehr wird diese Idee nebst allen anderen uns völlig unerkennbar sein müssen. Ja, was noch schlimmer ist, da man genöthigt ist, wenn Einem, Gott die Idee der Erkenntniss, Herschaft u. s. w. beizulegen, so folgt daraus die vollständigste Beziehungslosigkeit zwischen uns und den Göttern. Diese werden so wenig uns erkennen können, als wie wir sie. Sie werden so wenig unsere Herren sein, als wie wir ihnen dienen.

Dies sind die drei grossen, man möchte sagen mit selbst-

Digitized by Google

mörderischer[1]) Dialektik, von Plato gegen seine eigene Ideenlehre hervorgehobenen Schwierigkeiten. Von ihrer Lösung hängt nach der ausdrücklichen Erklärung des Parmenides (p. 135 c.) der ganze Bestand der Wissenschaft (*τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν*) ab — zu ihrer Lösung soll es aber auch anderseits keinen anderen Weg geben, als die energische Uebung in der Dialektik, als deren Beispiel und Muster wenigstens zunächst die den zweiten Theil des Dialogs ausmachende Unterredung des Parmenides anzusehn ist. Bevor wir indessen auf diese eingehn, wird es zweckmässig sein, uns auch noch ohne Rücksicht auf sie[2]) sowol die Rolle zu vergegenwärtigen, die in dem Bisherigen die Unterredner gespielt haben, als auch das Gewicht und die Beschaffenheit der von ihnen vorgebrachten Schwierigkeiten an und für sich.

Die drei Unterredner sind also der „sehr jugendliche" Socrates einerseits, und das eleatische Freundespaar anderseits, von welchem letzteren Zeno als ein kräftiger Mann, Parmenides aber als ein würdiger Greis erscheint. Schon dieser Umstand — dessen geschichtliche Bedeutung vor der Hand ununtersucht bleiben mag, erklärt genügend die grössere Rücksicht, mit welcher, verglichen mit dem Zeno, Parmenides behandelt wird, und zwar meinen wir dies nicht nur von Seiten der Unterredner innerhalb des Dialogs, sondern auch wegen der ihm in diesem zuertheilten Rolle von Seiten des Verfassers selbst. Socrates sowol wie Zeno blicken unverkennbar zum Parmenides als zur höheren wissenschaftlichen Autorität auf und beide thun es in

---

1) Hiernach hat es einen gewissen Schein für sich, wenn Ueberweg p. 180. bemerkt: „Nicht die Urheber einer Theorie, sondern erst Antagonisten von grundverschiedener psychischer Organisation pflegen auf solche grundstürzende Einwürfe zu fallen." Dennoch kann ich seiner Unächtheitserklärung des Parmenides in keiner Weise zustimmen.

2) Zeller hat sich Michelis (p. 237.) Tadel dafür zugezogen, dass er es für nothwedig erklärt, zur Orientirung über das Ganze von der Erwägung des zweiten Theils auszugehn. Für nothwendig allerdings halte auch ich das nicht, für erlaubt aber gewiss. In meinen Augen bieten die meisten Dialoge die Möglichkeit dar, ihre Erklärung von dem einen oder dem andern der in ihnen enthaltenen Punkte aus zu versuchen. Die eine Art führt vielleicht zu einem grösseren Grade von Sicherheit, aber auch die andere besitzt einen eigenthümlichen Vorzug, wenn es ihr möglich ist, sich genauer an den Gang des Dialogs selbst zu halten.

Digitized by Google

gewisser Weise auch mit vollem Rechte; dennoch aber darf Plato's Standpunkt mit keinem dieser drei identificirt werden, so sehr allen dreien auch die Grundlage, von welcher sie ausgehn, sowol unter einander als mit dem Plato gemein ist. Diese Grundlage nämlich ist die Anerkennung von nicht sinnlich wahrnehmbaren, sondern nur mit dem Geiste erkennbaren εἴδη als einem jenseits der einzelnen Dinge Vorhandenen. Von dieser Grundlage aus weiss nun aber Zeno es nur zu einem Angriff auf die gegnerische Zerspaltung des Seienden in eine Vielheit zu bringen, der dann höchstens in indirecter Weise die Einheit des Seienden, des πᾶν zu bestätigen vermag. Wie es sich aber mit dem Ἓν an sich, und ebenso mit dem Πολλὰ an sich verhalte, das bleibt nach der Erörterung des Zeno noch ganz unerledigt. Läugnet Zeno denn wirklich überhaupt und in jedem Sinne das Sein der einzelnen, sinnlichen Πολλά? fasst er allen Ernstes das Ἓν als ein völlig in sich abgeschlossenes, abstractes, jede und alle Art der Vielheit von sich fern haltendes? Diese beiden Fragen legt uns das Bisherige nahe, ohne aber irgend welche bestimmte Antwort darauf zu erhalten. Desswegen ist es ein Fortschritt, wenn durch Socrates diese beiden Fragen zur Sprache gebracht werden. Zeno hat nur den von den Gegnern aus seiner Thesis gezogenen absurden Consequenzen die aus den ihrigen hervorgehnden gegenübergestellt. Socrates aber — voll Wisbegier, zu erfahren, nicht blos was nicht statuirt werden darf, sondern auch was zu statuiren ist — spielt den Kampf auf die Seite des Uebersinnlichen, und damit so recht in das eigenste Gebiet des Zeno, der eleatischen Thesis, soweit dieselbe bisher Vertretung gefunden hat, hinein. Er zeigt die Wiederholung derselben Schwierigkeiten auf dem Gebiete des Uebersinnlichen auf, und eben desswegen muss er nun auch — nicht etwa nur aus persönlicher Bescheidenheit, sondern wegen der Sache selbst — zweifelhaft sein, welche Aufnahme seine Worte bei den Eleaten finden werden. Da aber greift nun mit einer gewissen Ueberlegenheit über beide bisherigen Unterredner der reifere Vertreter des eleatischen Princips in den Dialog ein. Parmenides revanchirt sich zunächst am Socrates, sofern er es diesem als ein Gebot der wissenschaftlichen Consequenz aufweist, dass wenn man überhaupt von irgend

Digitized by Google

einem Einzelnen der sinnlichen *Πολλά* eine Idee annehme, man dann auch überhaupt kein einziges derselben für zu verwerflich achten müsse, um ihm Antheil an der Idee zu geben. In welche Schwierigkeiten man sich aber eben hierdurch, und dadurch dass in Folge davon auch in das Gebiet des Uebersinnlichen die Vielheit eindringt, verwickelt, das ist der eigentliche Sinn seiner weiteren Auseinandersetzung. Sie will die Nothwendigkeit darthun, entweder jede Vielheit von dem Begriffe des Eins, des Seienden, des Uebersinnlichen fern zu halten, und um dies zu können, auch überhaupt jedes Band zu zerreissen, mit dem Socrates noch jenes Uebersinnliche an das Sinnliche knüpft — oder auch wenn man dies Letztere will, dann auch nicht nur überhaupt jene Schwierigkeiten noch erst fortzuschaffen, sondern insonderheit vor jeder uneingeschränkten Fassung der Idee und ihrer Verhältnisse zur Sinnlichkeit nicht zurückzuscheuen. So entwickelt Parmenides also einerseits zwar die Consequenzen des socratischen Standpunktes noch folgerichtiger und umfassender, als wie dieser selbst es bisher gethan, und vielleicht auch vermocht hatte — während er anderseits zugleich schon hier den Anfang macht, den Socrates überhaupt von seinem Standpunkte abzurufen, und mit solchem Vornehmen dann auch in dem ganzen weitern Dialog noch fortfährt. So sehr nun aber auch hierin die persönliche Ueberlegenheit des Parmenides zur vollen Geltung kommen mag, in der Sache selbst braucht er deswegen nicht auch gleichfalls als der überlegene gelten zu sollen, und jedenfalls Plato seinerseits braucht sich nicht zu binden an den „jugendlichen Socrates". Es giebt vielleicht noch einen andern Weg, um den von Parmenides aufgedeckten Schwierigkeiten zu entgehn, als denjenigen, den Parmenides im Rückhalt hat. Man kann vielleicht noch rascher, als wie der junge Socrates es that, die Anerkennung einer Idee des Schmutzes u. s. w. als unabweisbare Consequenz der Ideenlehre ansehn, und braucht desswegen doch nicht sich irre machen zu lassen an deren Richtigkeit überhaupt. Gesetzt, man fasste die Ideen als Gränzen[1]), als Formen an

1) Wir brauchen nicht daran zu erinnern, dass dies die Auffassung des Philebus ist. Die in diesem Dialog herschende Darstellungsart scheint uns überhaupt die geeignetste zu sein, um durch alle scheinbaren oder wirklichen

Digitized by Google

und ausser den einzelnen Dingen, nach welcher Auffassung dann weder irgend welche Kluft zwischen jenen und diesen, noch auch irgendwie ein Vorhandensein jener in diesen stattfände, nach welcher Auffassung dann die Ideen nicht sowol in den einzelnen Dingen, als vielmehr jene in diesen wären und in Folge dessen jene dann auch in gewisser Weise als für sich bestehend gedacht werden könnten, während sie zugleich ihre volle und eigentliche Wirksamkeit doch auch nur an den wirklichen Dingen darstellen — so würden mit dieser Auffassung wie mit einem Schlage alle jene von Parmenides hervorgehobenen Schwierigkeiten wegfallen, deren gemeinsame Wurzel doch nur darin liegt, dass man zunächst in Eleatischer Weise die einzelnen Dinge und die Idee, das Sinnlichwahrnehmbare und das Ansichseiende auseinanderriss, und hernach doch auch wieder dieses auf jenes im Einzelnen beziehn wollte. Wenn man nun aber statt dieses letzteren Verfahrens die Ideen von Anfang an als Gränzen fasst, in denen als von ihnen lostrennbaren Formen die einzelnen Dinge sich befinden, so kann zunächst schon jene erste Frage überhaupt gar nicht mit Recht aufgeworfen werden, ob die Idee ganz oder nur theilweise oder wie sonst in den einzelnen Dingen sei. Denn die Idee ist überhaupt nicht in den Dingen, sondern jedes einzelne Ding in der Idee — wobei es natürlich nicht die geringste Schwierigkeit hat, nicht nur die eine Form sich als an mehreren Dingen gleichmässig erscheinend, sondern ausserdem auch ganz und gar getrennt, gesondert von jenen an und für sich seiend zu denken. Ebenso leicht fallen hiermit dann aber auch jene anderen beiden Schwierigkeiten weg. Denn wo, wie in dieser Auffassung, der für sich betrachteten Erscheinung, dem noch nicht in die Maasse gefassten *ἄπειρον* jede Selbstständigkeit, jeder Werth und jedes

---

Irrgänge der platonischen Speculation auf das Sicherste hindurch zu leiten. Darnach beurtheile man denn auch solche Aeusserungen wie die von v. Heusde Init. p. 425.: „nos autem egimus de ideis Platonis — nec tamen vix ullam eorum dialogorum (i. e. Philebi et Parmenidis) mentionem fecimus.“ Anderseits vermag ich nach dem Obigen aber auch nicht mit Hegel (Gesch. d. Phil. I. p. 205.) u. A. in Betreff des Parmenides zu sagen: „dieser Dialog ist so eigentlich die reine Ideenlehre Plato's“. Nicht sie bedarf seiner, sondern er ihrer zur Erläuterung.

Digitized by Google

Sein abgesprochen wird, da kann es sich auch ganz und gar nicht weder um eine derartige Vermittlung handeln, als wie sie das zweite Argument versucht, noch auch um eine derartige Scheidung, als wie sie das dritte voraussetzt. Idee und Erscheinung sind von vornherein zusammen, da ja letztere, sofern sie überhaupt am Sein Theil hat, ganz und gar schon in jener ist. Ja, von diesem Standpunkte aus lässt sich sogar ein neues Licht auf das Bedenken werfen, mit welchem Socrates eine Idee des Schmutzes u. s. w. zuliess — selbst wenn dasselbe sich darnach nicht sogar ganz und gar sollte rechtfertigen lassen. Denn allerdings lässt es sich im Zusammenhang jener Auffassung auf gewisse Weise denken, dass man zuletzt auf Objecte stösst, die so sehr das reine, d. i. „unbegränzte" ἄπειρον enthalten, die so wenig irgend welchen Antheil am Sein haben, dass man von ihnen unmöglich auch eine Idee anzunehmen im Stande ist — ein Umstand, auf dessen Bedeutung für Plato's ganze Grundauffassung wir später noch näher einzugehn Gelegenheit finden werden.

Vor der Hand werden wir die zweite Hälfte des Parmenides weiter zu erwägen haben. Auch in Betreff ihrer sind indessen schon diejenigen Auffassungen durch das Bisherige festgestellt, welche feste Leitpunkte gegenüber dem dialektischen Hin- und Herschlagen abgeben. Man vergegenwärtige sich nur fortdauernd, dass wie einerseits in dem Wesen der als Gränze gefassten Idee die Möglichkeit liegt, eine Vielheit von einzelnen Dingen zu umspannen, und an denselben zu erscheinen, so anderseits das einzelne Ding nur dadurch wahrhaft seiend und wahrhaft erkennbar ist, dass es an der Einheit als allgemeinster Form der Ideen Theil hat — und man hat darin den eigentlichsten Sinn jener auf den ersten Anblick so räthselhaften Aufeinanderbeziehung des Eins und des Vielen gefasst, welche nach Plato's Absicht — wenn auch freilich nicht nach der des Parmenides [1]) — das Resultat aller jener dialektischen Erörterungen ist.

Aeusserlich freilich ist das Schema der letzteren nicht schwer

---

1) Parmenides will — dem Grundprincip seines Philosophirens treu — die Schwierigkeit, beziehungsweise Unmöglichkeit aufzeigen, an welcher jede Urtheilsbildung leidet, sobald es sich um irgend ein anderes Urtheil, als um das analytische handelt.

Digitized by Google

zu übersehn: „Die ganze Untersuchung nämlich zerfällt in vier Theile, durch das vorausgesetzte Sein und Nichtsein der Einheit und durch die Folgerungen für sie selbst und für alles Uebrige gebildet, und jeder dieser Theile gewinnt zwei widersprechende Ausgänge. Indem nämlich beide, die Einheit und das Uebrige, durch eine Doppelreihe sich auf einander beziehender Begriffe durchgeführt werden, so zeigt sich einmal, dass jedem von ihnen von allen diesen Prädikaten keines, dann wieder, dass ihnen beide entgegengesetzte zukommen[1]), ja in mehreren Fällen werden noch wunderlicher die Widersprüche gehäuft“ (Schleiermacher I. 2. p. 65.).

I. Aus dem als seiend vorausgesetzten Eins ergiebt sich für dasselbe Folgendes:

1. Als ihm gleichmässig abzusprechende Prädikate stellen sich heraus der Besitz von Theilen und die Beschaffenheit als Ganzes; Theile kann es nicht haben — und weil es keine Theile haben kann, so kann es auch kein Ganzes sein — weil in diesem wie in jenem Falle das Eins nicht ein Eins, sondern ein Vieles sein würde. Ohne Theile kann es dann aber auch weder Anfang noch Mitte, noch Ende haben, dann ist es aber unbegränzt, und hat auch keinerlei Gestalt. In Folge dessen kann es dann auch weder in einem Andern eingeschlossen sein, noch sich selbst einschliessen. Es ist also weder in einem Andern, noch in sich, also nirgendwo. Dann ruht es aber auch ebenso wenig, als wie es sich bewegt, ist ebenso wenig verschieden von sich oder einerlei mit einem Verschiedenen, als wie es verschieden von einem Verschiedenen oder einerlei mit sich ist. Es ist mithin weder sich noch einem Andern ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich, weder älter noch jünger, noch gleich alt; sei es im Verhältniss zu sich selbst noch zu einem andern, daher überhaupt nicht in der Zeit, weder gewesen, noch geworden, noch seiend, noch werdend, noch sein werdend, noch werden werdend. Daher kommt ihm gar kein Sein zu, also auch nicht das Einssein, also giebt es von ihm auch keinerlei

1) So ist es wenigstens in der ersten Antimonie der Fall, während bei den übrigen drei die Thesis das Sowol-als-auch und die Antithesis das Weder-noch enthält.

Digitized by Google

Prädikat, keinen Namen, keine Rede, keine Wissenschaft, Empfindung oder Vorstellung.

In dieser Thesis der ersten Antinomie führt also die logische Sprödigkeit des als seiend vorausgesetzten Eins, d. h. seine völlig abstracte und alle Beziehung auf irgend ein anderes — selbst auch nur auf das doch bedingungsmässig mit ihm verknüpfte Sein — von sich ausschliessende Fassung den vollkommensten Nihilismus herbei. So gefasst, vermag das Eins nicht einmal als Eins, ja überhaupt nicht mehr gefasst zu werden — weder von der Wissenschaft, noch von der Vorstellung, noch von der Wahrnehmung, also von keinerlei Form oder Art der Erkenntniss.

2. Anderseits braucht nun aber auch nur der geringste Unterschied an dem als seiend vorausgesetzten Eins, es braucht eben auch nur dieser Unterschied des Seins von dem als seiend vorausgesetzten Eins als zweier so zu nennender „Theile" des seienden Eins zugelassen zu werden, und man kömmt zu nicht minder befremdlichen, wenn auch grade entgegengesetzten Resultaten. Dieser Unterschied des Seins und des Eins an dem seienden Eins macht nämlich das Letztere sofort zu einem Unendlichen, sofern er sich eben auf jeder der beiden von einander unterschiedenen Seiten bis ins Unendliche hinein wiederholt. Sein blosses Vorhandensein setzt streng genommen auch nicht nur Zweierlei, sondern bereits sofort Dreierlei, eben sich selbst, den Unterschied, die Verschiedenheit, als Drittes am seienden Eins. Und so fällt dieses dann überhaupt ganz und gar unter die Kategorie der Zahl. Das Sein ist also in unendlich vielen Theilen, und ebenso das Eins, da jeder dieser Theile Einer ist. Es ist also Eines und Vieles, Ganzes und Theile, begränzt und unbegränzt an Menge. Als Ganzes hat es Anfang, Mitte und Ende, daher auch eine Gestalt. Daher ist es — mit Rücksicht auf das zwischen einem Ganzen und seinen Theilen stattfindende Verhältniss sowol in sich selbst, als auch in einem Andern. Daraus folgt, dass es auch in Ruhe und Bewegung ist, ferner mit sich selbst einerlei, und von Anderem verschieden, aber auch von sich selbst verschieden, und mit Anderem einerlei; ferner sich selbst und dem Andern ähnlich und unähnlich, und zwar beides sowol um der Einerleiheit als um der Verschiedenheit willen. Es berührt sich selbst und Anderes, es berührt

Digitized by Google

aber auch weder sich selbst noch Anderes. Es ist sich selbst und dem Andern gleich und ungleich, daher mit sich und dem Andern gleichviel und mehr und weniger als beide. Als seiend muss es ferner an der Zeit Theil haben und jünger und älter und gleich alt sein und werden, in Verhältniss zu sich selbst und dem Andern. Es war also und ist und wird sein und ist geworden und wird und wird werden, es giebt Prädikate von ihm, Wissenschaft, Vorstellung und Empfindung, Namen und Rede.

So strömen also hier unterschiedslos alle, auch die allerentgegengesetztesten Prädikate auf das seiende Eins zusammen, sobald an demselben nur jener erste Unterschied gesetzt worden, der an sich doch auch wiederum etwas so äusserst Naheliegendes war. In der Thesis kamen wir zu dem Resultate, dass unter der Voraussetzung des seienden Eins nichts, hier zu dem, dass alles wahr sei. Dort ist der Fehler in einer zu vollständigen Losreissung des Eins vom Vielen, hier in einer zu voreiligen Zerspaltung jenes in dieses zu suchen. Aus der gemeinsamen Erwägung beider ergiebt sich, dass das Eins zwar zu beziehn ist auf das Viele, nicht aber aufzulösen in dasselbe. Oder mit anderen Worten: dass die Gränze die Bestimmung in sich trägt ein Vielerlei, ja ein Unendliches zu umspannen, ohne deswegen selbst dazu hinabgezogen zu werden.

II. Die darauf folgende zweite Antinomie bestimmt sodann das aus derselben Voraussetzung für das Nicht-Eins, für das Uebrige als das Eins, für das Viele sich ergebende Schicksal. Seine Realität erscheint als undenkbar, gleichviel, mögen wir es mehr nach der positiven Seite als ein doch irgendwie zur Einheit zusammengefasstes Vielfältiges denken, denn dann strömen wieder ähnlich wie oben beim Eins unterschiedslos alle Prädikate auf demselben zusammen oder mehr nach seiner negativen Seite, nach seiner Unterscheidung vom Eins, denn dann erscheint es wiederum von allen und jeden Prädikaten entblösst. Das gemeinsame Resultat liegt demnach hier in der Forderung gegeben, das Viele zu einer gewissen Einheit durch die Gränze zusammen zu fassen, wenn anders dasselbe überhaupt, und doch auch wiederum nicht zu einer unbedingten, wenn anders dasselbe in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit als Vielheit soll erkannt werden können.

Digitized by Google

III. und IV. Nachdem nun also in der ersten Antinomie vom Standpunkte der Idee, in der zweiten von dem der Nicht-Idee aus die relative Zusammengehörigkeit beider aufgezeigt worden, vervollständigen die anderen beiden Antinomien die Darstellung, indem die dritte — sehr treffend von Zeller[1]) als der ontologische Beweis bezeichnet — die Unmöglichkeit zeigt, die Idee als nicht seiend zu denken, und endlich die vierte, — der kosmologische Beweis — die Unmöglichkeit, irgend ein Seiendes ohne die Idee zu denken.

Hiermit schliesst der Parmenides äusserlich ungemein abgebrochen und resultatlos — dem Kern der Sache nach aber auch darin mit grosser Feinheit und Absichtlichkeit. Die Absichtlichkeit bezieht sich darauf, dass Plato gewiss kein wirksameres Mittel ergreifen konnte, um den Leser zu einer nacherzeugenden Thätigkeit zu veranlassen, als diese unverhüllte Art, den Dialog mit einem offenen Fragezeichen zu beendigen. Die Feinheit aber erblicke ich darin, dass ohne Angabe eines letzten Resultates die Rücksicht auf den Parmenides in einem mit einer solchen kaum vereinbaren Grade gewahrt werden konnte. Der junge Socrates ist uns als der unentwickelte Vertreter des höheren, der alte Parmenides als der reifere Vertreter des niedrigen Princips erschienen. Darin löste Plato die schwie-

---

1) Auf den wir hier überhaupt verweisen in Betreff der näheren Ausführung und Begründung des von uns — freilich nicht durchgehends in völliger Uebereinstimmung mit ihm Gesagten. Nachdem — wir bedienen uns eines Ausdrucks von Socher (p. 278.) — „die dunkle Majestät" des Parmenides früher wider alle Gebühr über- und unterschätzt worden, hat zu seiner methodischen Würdigung Schleiermacher das Erste, Zeller aber bisher das Beste beigetragen. (Platon. Studien. Tuebingen 1839. p. 157 seq., Griech. Philos. ed. I. p. 346 seq., ed. II. p. 415.) Der von ihm erfreulicher Weise in Aussicht gestellten Fortführung seiner Untersuchung mag es auch vorbehalten bleiben, sich mit den Modificationen und Ausstellungen auseinander zu setzen, die seine bisherige Darstellung bei Steinhart, III. p. 225., Susemihl I. p. 330., Michelis I. p. 229., Ueberweg p. 176—184. 222—25., Beck, Platon's Philos. Stuttg. 1853. p. 74., Strümpell erfahren hat. Weniger belangreich ist, was sich über den Parmenides bei Prantl (l. l.), v. Heusde (l. l. p. 425.), Ebben, Platon. de ideis doctr. p. 72., Munk (p. 59. p. 79. wird der Parmenides „Plato's erstes Adonisgärtchen" genannt) vorfindet, sowie noch einiges Andere, was der bei Zeller und Susemihl verzeichneten Litteratur sonst vielleicht noch nachgetragen werden könnte.

Digitized by Google

rige Aufgabe, in welche ihn seine Pietät gegen beide verwickelte. Gegen diese Lösung hätte er nun aber selbst wieder verstossen müssen, wenn er zuletzt dem Socrates den Sieg über Parmenides hätte zusprechen — oder wenn er nicht etwa gar selbst und in eigner Person aus den Coulissen hätte hervortreten wollen. Bewundern wir also auch hier den Plato nicht nur in demjenigen, was er thut und sagt, sondern auch in dem, was er verschweigt und unterlässt.

Dem Begriff des Eins folgt der des Seins in äusserst genauem Zusammenhange, und wiederum nur aus dem Begriffe des Seienden ist der des Nichtseienden zu erklären. Mit dem Begriffe des Eins hat der Parmenides es zu thun gehabt, mit jenen andern beiden beschäftigen sich der Sophist und Politikus. Diese beiden Dialoge schliessen sich daher auch, wie unter einander so auch mit dem Parmenides sehr genau zusammen, — worauf vielleicht auch schon äusserlich die Einführung eines eleatischen Fremdlings — ähnlich und unähnlich dem Permenides — hinzuweisen bestimmt ist. Ausserdem bezieht sich aber auch ausdrücklich und zwar sehr mit Recht der Anfang des Sophisten auf das Ende des Theaetet zurück. Denn hatte dieser letztere Dialog Wissenschaft als Erkenntniss der Ideen bestimmt, so kann, da ja diese der Inbegriff alles wahrhaft Seienden sind, sein Resultat offenbar nicht bedeutungslos für irgendwelche über die Begriffe des Seienden und des Nichtseienden angestellte Untersuchungen sein. Zugleich ist diese Verknüpfung des Sophisten mit dem Theaetet die unabweisbarste Widerlegung für alle diejenigen, die in dem letztgenannten Dialoge entweder gar kein oder doch höchstens nur ein dürftig negatives Resultat erreicht glauben. Denn wäre dies der Fall, warum hätte Plato dann nicht in einem so ausdrücklich an den Theaetet angeschlossenen Dialoge die Untersuchung desselben von neuem wieder aufzunehmen sich für verpflichtet erachtet?

Wiewohl nun aber hiernach die eigentliche Hauptangelegenheit des Dialogs die richtige Fassung der beiden Begriffe des Seienden und des Nichtseienden, die genaue Abgränzung derselben gegen einander ist, ähnlich wie im Parmenides eine solche an den Begriffen des Eins und der Vielheit vollzogen wird, so hebt doch die äussere Einkleidung zunächst nicht von dieser

Digitized by Google

Angelegenheit an, sondern geht vielmehr von der gelegentlich herbeigeführten Frage aus, ob ein Sophist, ein Staatsmann und ein Philosoph wie dem Namen so nun auch wirklich der Sache nach verschieden seien, und zur Beantwortung dieser Frage wird zuvor die Begriffsbestimmung des Sophisten versucht, als eines Künstlers, dessen Thätigkeit sich doch immer irgendwie auf das Nichtseiende bezieht, ja, ehe diese Bestimmung gegeben wird, wird dann zuvor selbst noch erst wieder die Probe dazu an dem Begriff — des Angelfischers gemacht. So lagert sich also zunächst und scheinbar ein dreifach verschlungener Kreis der Untersuchung um und vor den eigentlichen Kern des Dialogs. Dass dies indessen nicht ohne künstlerische Feinheit, wissenschaftliche Berechtigung und didactische Absichtlichkeit ist, wird man bei auch nur mässiger Aufmerksamkeit leicht einzusehn im Stande sein.

Einfach ist es, die Begriffsbestimmung des Angelfischers wieder zu geben, und ebenso einfach, zugleich den Humor des Plato wahrzunehmen, der sich in der Wahl grade dieses Begriffes als des zu definirenden, sowie in der näheren Ausführung seiner Bestimmung kund giebt. Auch ist das Verfahren, welches der Redende dabei befolgt, ein sehr einfaches und für diesen Zweck gewiss als angemessen einleuchtend. Dies Verfahren ist nämlich eine dichotomische, vom Höhern zum Niedrigern, vom Allgemeineren zum Bestimmteren herabsteigende Eintheilung, die erst da ihren Endpunkt erreicht, wo der gesuchte Begriff als ein in allen seinen Merkmalen bestimmter heraus springt. Die Thätigkeit des Angelfischers fällt unter den allgemeinsten Begriff des Vermögen oder der Kunst. Nicht aber die hervorbringende Kunst ist es, die ihm eignet, sondern die erwerbende, und zwar diejenige erwerbende Kunst, die nicht Unbelebtes, sondern lebende Wesen betrifft. Indem man so unter den verschiedenen Arten lebender Wesen auch die Fische aufzeigt, unterscheidet man sodann weiter die Zeit, die Art und die Mittel ihrer „Jagd", bis man zuletzt, durch fortwährende dichotomische Ausscheidung eine Bestimmung sämmtlicher Merkmale erhält, die jetzt mithin in Hinsicht nicht nur des Namens, sondern zugleich auch des mit diesem verbundenen Begriffs eine Uebereinstimmung unter den Redenden verbürgt. Die schwer wiederzugebende

Digitized by Google

Schlussdefinition lautet: „von der gesammten Kunst war die eine Hälfte die erwerbende, von der erwerbenden die bezwingende, von der bezwingenden die nachstellende, von der nachstellenden die jagende, von der jagenden die im Flüssigen jagende, von der im Flüssigen jagenden war der ganze untere Abschnitt die Fischerei, von dieser ein Theil die verwundende, von der verwundenden die Hakenfischerei, und von dieser hat uns die Art vermittelst einer von unten nach oben gezogenen und den Fisch daran hängenden Wunde den der That selbst nachgebildeten Namen der Angelfischerei erhalten“ [1]).

Vergleicht man nun weiter mit dieser als Muster aufgestellten Definition die nach derselben gebildete des Sophisten, so muss es sofort auffallen, dass wir von diesem Begriffe nicht sowol eine als vielmehr sechs Bestimmungen erhalten; der Sophist erscheint als Jäger auf den Sold reicher Jünglinge, als ein mit den Waaren des Geistes und der Tugend herumziehender Grosshändler, als ein Krämer oder auch als ein Handwerker in eben diesem Fache, als ein Eristiker und endlich auch als ein Scheidekünstler, der die Seele von den ihrem Lernen im Wege stehenden Meinungen zu befreien vermag. Indessen der Grund dieser Anhäufung ist doch auch leicht zu errathen. Offenbar soll durch diese nämlich theils auf die bunte Vieldeutigkeit und Schwerfassbarkeit des grade hier zu definirenden Objectes — der Sophistik — theils auf das relative Recht hingewiesen werden, welches im Allgemeinen einer Mehrheit verschiedener, von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehenden Definitionen eines und desselben Gegenstandes zukömmt — vor allem aber soll daraus die Nothwendigkeit erhellen, noch erst den gemeinsamen Einheitspunkt aus diesen verschiedenen Seiten herauszufinden, wenn man bei einer definitiv befriedigenden Begriffsbestimmung stehn bleiben will. Um dazu zu gelangen, wird nun aber ein neuer Anlauf von einem der vorigen, für den Sophisten, wie es scheint, am meisten characteristischen Merkmale aus genommen. Dies

1) Wem diese nach Schleiermacher gegebene Uebersetzung, wie überhaupt so insonderheit wegen der darin gegebenen Anspielung des Wortes Angel auf Hangen ungeniessbar erscheint — der lese zur Strafe Müller's Uebersetzung dieser Stelle.

Digitized by Google

besteht in der Fähigkeit zum Streitgefechte, welche der Sophist sowol für sich besitzt, als auch Andern mittheilen zu können behauptet. Da nun aber eine solche Fähigkeit bei dem Sophisten sich nicht sowol auf ein wirkliches Wissen, als vielmehr nur auf den Schein, die Nachahmung, das Abbild eines solchen gründet, so verwickeln wir uns hiermit in einen schwierigen Conflict mit dem Parmenides. Denn alle ebengenannten Momente setzen die Möglichkeit eines Irrthums und einer Täuschung, ein gewisses Sein des Nichtseienden voraus — und doch hat, das Letztere anzunehmen, Parmenides auf das Strengste verboten. Mit ihm gilt es daher auch vor allem Weiteren sich auseinander zu setzen.

Der Versuch, dem Nichtsein ein gewisses Sein zu vindiciren, führt auf Untersuchungen über den Begriff des letzteren zurück. Seine Nothwendigkeit zwar erhellt schon aus einem doppelten Umstande, einmal nämlich daraus, dass der Satz, der dem Nichtseienden das Sein ganz und gar absprechen und der dasselbe demgemäss weder als Subject für irgend ein denkbares Prädikat, noch auch als Prädikat für irgend ein denkbares Subject gelten lassen will, dass dieser Satz, sage ich, indem er ja eben etwas vom Nichtseienden aussagt, mit sich selbst in Widerspruch geräth, sich selbst aufhebt und widerlegt [1]). Ebenso dann aber auch zweitens daraus, dass nicht nur der Begriff des Bildes — gleich viel, mag man dasselbe mehr im Sinne des Ebenbildes oder in dem des Trugbildes auffassen, — sondern nicht minder auch der des Irrthums und der Täuschung die Möglichkeit voraussetzen, ein Sein und ein Nichtsein unter einander beziehungsweise selbst zu verwechseln oder auch durch Andere verwechseln zu lassen. Die Möglichkeit und der Erfolg eines derartigen Versuchs, über das Sein des Nichtseienden zu entscheiden, hängt aber offenbar von einer voraufzuschickenden Untersuchung über den Begriff des Seins, über die Zahl und Beschaffenheit desselben ab. Haben wir uns unter dem Seienden ein einheitliches oder ein mehrfaches, zunächst also zweifaches vorzustellen? Beide Annahmen verwickeln unerwarteter Weise in nicht uner-

1) Auf die ganz parallele Widerlegung des protagoreischen Satzes braucht wohl kaum ausdrücklich hingewiesen zu werden.

Digitized by Google

hebliche Schwierigkeiten. Diejenigen, welche zwei Seiende annehmen, werden unwillkürlich immer wieder von dieser Annahme ab, und auf ein Anderes zurückgetrieben, entweder nämlich auf eine Dreiheit, sobald man das Sein selbst als etwas von den beiden Seienden Verschiedenes fasst — oder auch auf eine Einheit, sobald man jenes, sei es mit einem der beiden Seienden, sei es mit beiden zusammengenommen, als identisch fasst. Diejenigen aber, welche ein einziges Seiendes annehmen, werden dessen ungeachtet doch nie in Abrede zu nehmen im Stande sein, dass Eins und Seiendes zwei verschiedene Namen sind. „Ist nun aber Verschiedenheit des Namens Zeichen für die Verschiedenheit der benannten Dinge, so ergiebt sich, dass sie zwei Seiende voraussetzen, nicht blos eines. Sollte dagegen die Verschiedenheit des Namens nicht als Zeichen für die Verschiedenheit der Sache gelten, so geräth man in jedem Falle in lächerliche Folgerungen, mag man nun annehmen, dass zwei Namen dasselbe Ding bezeichnen, oder dass es einen Namen gebe, der nur des Namens Namen sei. Ferner die Philosophen, welche Einheit des Seienden voraussetzen, schreiben ihm Ganzheit zu. Darin liegt nothwendig die Annahme einer Mehrheit von Theilen und die Einheit ist dann nicht mehr das Wesen des Seienden, sondern nur ein zu der Mehrheit des Seienden hinzukommendes *πάθος*. Gehört aber anderseits die Ganzheit nicht zu seinem Wesen, so ist es überhaupt nicht, denn alles, was ist oder geworden ist, das muss, was es ist, ganz sein[1])."

Ein gleich gewaltiger Kampf ist wegen der Beschaffenheit des Seienden ausgebrochen — eine zweite Gigantomachie. Die Einen nämlich wollen nur das Körperliche, die Anderen nur gedenkbare und unkörperliche *εἴδη* für den Inbegriff des Seienden gelten lassen. Jene ziehen Alles aus dem Himmel und Unsichtbaren auf die Erde, indem sie sich hier an Felsen und Eichen, als das gewisseste, weil handgreiflichste Sein anklammern. Diese sind auch nicht leicht zu widerlegen, wiewohl ihre Behandlung — nicht auf so grosse Schwierigkeiten in den Persönlichkeiten stösst wie die der Ersteren. Die Ersteren müssen

1) Bonitz platon. Studien II. dem das im Texte Gesagte entnommen ist, und dem wir überhaupt auf das Genaueste folgen.

Digitized by Google

aber doch auch — selbst wenn sie die Seele lebender Wesen sogar für etwas Körperliches erklären, doch zum mindesten deren Eigenschaften der Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Verständigkeit u. s. w. als vorhanden, und zugleich als etwas Unsinnliches anerkennen. Thun sie aber das, so müssen sie dann einen so weiten, Körperliches und Unkörperliches zugleich umfassenden, und auf den blossen Begriff des Vermögens, der *δύναμις*, zurückführenden Begriff des Seienden zu Grunde legen, dass darnach dann ihre ursprüngliche und bedingungsmässige Gleichsetzung des Seienden mit dem Körperlichen keine Bedeutung mehr hat. Die Andern reissen dagegen wie Seele und Leib so auch überhaupt das Sein und Werden völlig von einander. Indessen eine Aufeinanderbeziehung dieser beiden Seiten werden doch auch sie, und grade sie nicht füglich abläugnen können — die Erkennbarkeit des Seienden nämlich. Ist nun aber jedes Erkennen ein gewisses Afficiren [1]), so ist dann auch jedes Erkanntwerden ein gewisses Afficirtwerden, und enthält als solches immer auch Bewegung in sich, ohne dass wir es deswegen ganz und gar in Bewegung auflösen dürften. Unter diesen Umständen wird uns also durch diese letzte Einseitigkeit nicht minder dringend als wie durch jene erste die Aufgabe nahe gelegt, das Verhältniss noch genauer zu bestimmen, in welchem der Begriff des Seienden zu solchen Gegensätzen steht, als wie die Ruhe und Bewegung sind. Auch die materialistische Einseitigkeit nämlich legt grade diese Erörterung nahe, sobald man nur der platonischen Auffassung eingedenk ist, nach welcher das Körperliche an sich das Ruhende ist, und alle seine Bewegung nur der Wirkung einer Seele verdankt.

Hiermit leitet Plato eine seiner einfachsten und doch zugleich scharfsinnigsten und eigenthümlichsten Untersuchungen ein, die sich auf die „Gemeinschaft der Begriffe unter einander“ bezieht.

Es kann als die von der Logik zu erklärende Grunderscheinung bezeichnet werden, wovon Plato hier den Ausgang

1) Man beachte wie im Theaetet das Erkenntnissobject als die active, das Subject als die passive Seite am Erkenntnissvorgange, hier aber umgekehrt beschrieben wird, um sich davon zu überzeugen, wie genau Plato jedes Mal aus den Voraussetzungen derjenigen heraus argumentirt, gegen die er grade polemisirt.

Digitized by Google

nimmt. Die Thatsache nämlich, dass wir einem Gegenstande verschiedene Namen, einem Subjecte mehrere Prädikate, der Einheit eine gewisse Vielheit beilegen. Diese Thatsache selbst und ihre allgemeine Berechtigung kann einerseits zwar von Niemand als nur von der Geistesarmuth, die nicht andere als nur identische Urtheile zulassen will, geläugnet werden. Anderseits ist es aber auch eben so einleuchtend, dass wir nicht alle, also z. B. auch entgegengesetzte Begriffe in völlig beliebiger Weise unter einander verbinden können und dürfen. Darnach bleibt uns also nur die Annahme noch übrig, dass ein Unterschied und ein ganz bestimmtes Verhältniss der Aufeinanderbeziehung unter den Begriffen bestehe, zu deren Ausmittelung eine bestimmte Kunst oder Wissenschaft berufen ist. Dies ist die Dialektik, die Philosophie, — jedenfalls aber nicht die Sophistik. Wir stossen also hier zum zweiten Male statt auf den Begriff der Sophistik auf den der Philosophie, sowie wir auch früher schon bei Gelegenheit der sechsten Definition im Ungewissen darüber sein mussten, ob wir in ihr nicht vielmehr das ähnliche aber edle Gegenbild der Sophistik — die Philosophie — statt jener selbst bestimmt hätten, eine zweimalige Ueberraschung, beziehungsweise Verwechslung, die ihren Grund darin hat, dass wie der Sophist sich in das verbergende Dunkel des Nichtseienden, so der Philosoph in den blendenden Glanz des Seienden verliert.

Beispielsweise und als Muster werden nun die Begriffe der Bewegung und Ruhe, des Selbigen und des Verschiedenen in ihrem Verhältniss sowol unter einander, als zu dem des Seienden geprüft. Ruhe und Bewegung sind einander entgegengesetzt, das Seiende aber geht mit jedem der beiden die Verbindung ein. Dabei ist nun aber auch jeder der drei Begriffe mit sich selbst identisch und von den andern verschieden. Und zwar kann er dies nur durch Theilnahme, das Eine, am Begriff der Selbigkeit, das Andere an dem der Verschiedenheit sein. Auf diese Weise stellen sich uns also fünf von einander zu unterscheidende Begriffe heraus, deren Beziehungen zu einander folgende sind:

Die Bewegung ist nicht Ruhe; sie ist aber, und zwar was sie ist, ist sie durch Theilnahme am Seienden. Auch ist sie nicht das Selbige, sondern ist vielmehr verschieden von diesem,

Digitized by Google

wiewohl sie — als identisch mit sich selbst — Theil an demselben hat. Auch als ruhend, theilnehmend an der Ruhe darf die Bewegung hiernach in gewissem Sinne bezeichnet werden, mittelbar nämlich, sofern beide, Ruhe und Bewegung, am Seienden Theil haben. Ferner die Bewegung ist etwas Anderes als die Verschiedenheit und somit verschieden von dieser, anderseits hat sie aber doch auch wiederum Theil an dieser sofern sie von irgend etwas Anderen, z. B. also auch von der Ruhe, verschieden ist. Endlich auch vom Seienden ist die Bewegung verschieden, sofern sie nicht das Seiende ist, an ihm Theil hat sie aber dennoch, sofern sie ist. Jedem Begriffe kommt hiernach also ein zahlreiches Seiendes und eine unendliche Menge dessen zu, was er nicht ist. Das Seiende selbst ist in so vielfacher Weise nicht seiend, so vielerlei Andres als das Seiende es giebt. Das Nichtseiende — wie das Nichtschöne, Nichtgerechte u. s. w. bezeichnet darnach eben nur die Verschiedenheit einer Art des Seienden von anderen Arten. Und im graden Gegensatze zu Parmenides muss man daher auch nicht blos überhaupt ein gewisses Sein des Nichtseienden, sondern eben auch das soeben Gesagte als den Begriff derselben anerkennen. Woraus dann auch freilich einerseits keineswegs folgt, dass man berechtigt sei, demselben Subjecte in derselben Beziehung entgegengesetzte Prädikate beizulegen. Anderseits aber auch, dass noch nichts damit gegen einen Satz bewiesen ist, wenn derselbe in verschiedener Hinsicht demselben Entgegengesetztes beilegt. Immer aber zeigt sich die richtige Abgränzung der Begriffe gegen einander darnach als die Aufgabe einer bestimmten Kunst, wie gleichfalls ein bestimmtes Verfahren dazu verwendet werden kann, dieselbe planmässig zu verwirren. Dass unter diesem Letzteren wiederum nur die Sophistik gemeint sein kann, dass deren Begriff jetzt überhaupt keinem Anstosse mehr unterliegt, nachdem ein gewisses Sein des Nichtseienden sicher gestellt ist, das braucht kaum noch hinzugefügt zu werden. Und so kann dann jetzt endlich zu einer abschliessenden Definition des Sophisten geschritten werden, zumal nachdem zuvor noch die Frage in's Reine gebracht ist, wiefern das Nichtseiende mit der Rede und Meinung in Verbindung tritt, und wiefern hierin also die Möglichkeit eines Irrthums, einer unwillkürlichen und absichtlichen

Digitized by Google

Täuschung, eines Abbildes, sei es im Sinne eines Ebenbildes oder in dem eines Trugbildes gegeben liegt.

Der Sophist — so lautet jetzt das Ergebniss — fällt unter die Kategorie der hervorbringenden Kunst, und zwar näher unter denjenigen Theil der menschlichen Unterart derselben, welche Abbilder und zwar Trugbilder schafft. Das Eigenthümliche seiner Thätigkeit ist es dabei, dass er, der Nachahmer, hier selbst das Organ der Nachahmung ist; „er übt dieselbe auch nicht aus auf Grund eines wirklichen Wissens von dem nachgeahmten Gegenstande, sondern nur in unsicherer Meinung darüber; nicht in einfältiger Voraussetzung eines solchen Wissens, sondern seine Unwissenheit selbst vermuthend, nicht vor dem Volke in langen Reden, sondern vor dem Einzelnen in kurzer Rede oder Gegenrede, den Unterredner in Widersprüche mit sich selbst verwickelnd.“ (Bonitz.)

Hiermit ist also der Begriff des Sophisten gegeben. Nicht aber ist damit dann auch ebenso schon das Verhältniss desselben zu den Begriffen des Staatsmanns und Philosophen bestimmt, auf welches sich doch die ursprüngliche Frage bezog. Jenen ersten von diesen beiden Begriffen behandelt nun der gleichnamige Dialog — die Ausarbeitung des letzteren fehlt uns dagegen — aus welchen Gründen, wollen wir später festzustellen versuchen.

In dem Begriffe der Wissenschaft oder Kunst, als dem ihnen beiden gemeinsamen, treffen der Sophist und der Staatsmann zusammen. Die Wissenschaft aber lässt sich — unter einem andern, als dem im Sophistes erwähnten Gesichtspunkte — auch eintheilen in die praktische, und in die nur theoretische (*γνωστική*). Zu dem Gebiete der letzteren wird auch der Staatsmann[1]) gezählt. Näher gehört er zu derjenigen Unterabtheilung dieses Gebietes, welche zwar auch nicht selbst arbeitet, doch aber die Arbeit Anderer gebietet und zwar aus eigener Machtvollkommenheit, nicht etwa nur im Auftrage Anderer gebietet, mit Beziehung auf lebendige Wesen nicht auf Unbeseeltes, und

1) Pag. 258 c. wird ausdrücklich bemerkt, dass — für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung — die Begriffe des *πολιτικός*, *βασιλεύς*, *δεσπότης* und *οἰκόνομος* zu identificiren sind.

Digitized by Google

zwar auf heerdenweise lebende Wesen, nicht etwa nur auf Vereinzelte. Hier stockt die Eintheilung nun zunächst etwas, veranlasst durch eine Abschweifung, die zwei auf die Methode der Eintheilung bezügliche Regeln bringt[1]). Bald aber kommt sie doch von neuem wieder in Fluss, indem die lebendigen Wesen, mit denen es der Staatsmann zu thun hat, als Landbewohner, und zwar näher als zu Fusse Gehende, nicht Beflügelte bezeichnet werden. Ja, von diesem Punkte aus ergiesst sie sich sogar, gleichsam wie in zwei Arme, so in zwei Wege, von denen der eine als sicherer und umständlicher, der andere dagegen als kürzer, wenn auch weniger zuverlässig bezeichnet wird. Auf jenem ersteren Wege werden nämlich die „Fussgänger" in gehörnte und ungehörnte, letztere entweder in solche mit gespaltener und mit ungespaltener Hufe oder lieber noch[2]) in vermischt und rein sich begattende und diese wiederum in Vier- oder Zweifüssler getheilt, zu welchen letzteren der Mensch offenbar zwar gehört, wobei aber doch in der Zusammenstellung immer etwas Komisches herauskommt, und wobei man zugleich die im Sophisten gemachte Bemerkung bestätigt finden muss, dass es dieser Methode der Eintheilung lediglich auf die logische Wahrheit, und ganz und gar nicht auf den realen Werth der eingetheilten Dinge ankömmt. Auf dem kürzeren Wege werden dagegen unter den „Fussgängern"[3]) die Vierfüssler von den

1) Die erste von ihnen fordert so viel als möglich Gleichmässigkeit in den von einander unterschiedenen Eintheilungsgliedern, die andere schärft den wichtigen Satz ein: τὸ μέρος ἅμα εἴδος ἐχέτω.

2) Jene andere Eintheilung wird zwar erwähnt, ohne aber weiter berücksichtigt zu werden.

3) Es ist oft bemerkt worden, dass hier statt der „Fussgänger" die nächst höhere Gattung der „Landbewohner" hätte erwähnt werden sollen. — Das Nähere über diese ganze Stelle, die eben so dunkel wie ergötzlich ist, siehe bei den Auslegern, namentlich Schleiermacher (II. 2. p. 346 seq.), Stallbaum (ad l.), Müller (III. p. 715.), Michelis (I. p. 208 seq.). Es ist die grosse Frage ob Plato bei jener lächerlich gefundenen „Zusammenstellung" an Pferde (Schwalbé), oder an Affen (Winckelmann), oder an Schweine (Schleiermacher), oder an Gänse und ähnliche Hausvögel (die Mehrzahl der Uebrigen) gedacht habe, auch gilt es zu erklären, woher p. 266 a. so plötzlich die Hunde dazwischen laufen.

Mehr als seltsam ist aber das Pathos, mit welchem Michelis (p. 209.) aus einer solchen Stelle Consequenzen, und zwar was für welche zieht!

Digitized by Google

Zweifüsslern, und unter diesen wiederum die Befiederten von den Unbefiederten unterschieden — unter welcher letzteren Zahl hier dann also der Mensch auftritt — wobei ordentlich mit einem gewissen Pomp die Zügel der Eintheilung fallen gelassen, und in die Hände des so — angeblich oder wirklich — gefundenen Staatsmannes niedergelegt werden.

Die soeben mitgetheilte Eintheilung bietet von Anfang bis zu Ende so mancherlei Blössen, sie enthält so manches Schiefe und Willkürliche, Ueberflüssige und Lückenhafte, Abspringende und Schwerfällige, offenbar und versteckt Humoristische, ja, gelegentlich sogar mit sich selbst in Widerspruch Gerathendes, dass man sie unmöglich für baaren Ernst nehmen kann. Und zwar darf man sie als solchen nicht nur dem Plato selbst nicht anrechnen, sondern ebensowenig dem Eleatischen Gaste, da ja dieser selbst es gerade ist, der einerseits so vielfach die Ironie und den Humor durchschimmern lässt, und der anderseits so treffliche Regeln zur Methode der Eintheilungen beibringt.

Unter diesen Umständen kann es daher auch nach keiner Seite hin als unerwartet gelten, wenn der ganze weitere Fortgang des Dialogs eben darauf beruht, dass das Ungenügende des bisherigen Verfahrens beleuchtet wird. Eher könnte es freilich noch befremden, in welcher Weise eben diese Ergänzung und Berichtigung für das Bisherige des Nähern vor sich geht — durch die Erzählung eines äusserst bedeutsamen Mythus nämlich. Indessen auch dieser Umstand wird sich vielleicht dem Verständnisse näher bringen lassen, sobald man nur erst den Inhalt des Mythus selbst sich vergegenwärtigt hat.

„Was ergiebt sich nun aus allem Diesen? Dass entweder eine Stelle wie diese, und also auch der ganze Politikos nicht platonisch, oder dass die Philosophie Platon's nicht jener hohle und schwärmerische Idealismus, den so oft selbst die Kritik zum Maasstab ihrer Urtheiles über platonische Dinge gemacht hat. Als ein erster Versuch des ringenden Denkens, die Realität seines höheren und allgemeineren Standpunktes nicht fahren zu lassen, sondern sich fest an der Wirklichkeit des Einzelnen zu halten, mag es darüber auch von der einen Seite in die abstractesten Consequenzen, von der anderen in die minutiösesten Kleinigkeiten sich verlieren, als ein solcher Versuch aber auch nur als ein solcher, wird alles erklärlich und bedeutend, und wie klar Platon selbst dieses fühlte, beweisen die Worte p. 266 d.“

Welche Folgerungen aus was für Voraussetzungen!

Digitized by Google

Dieser Mythus schildert nämlich zwei wesentlich von einander verschiedene Weltzustände, den einen unter dem Regiment des Kronos, den andern unter dem des Zeus. Sie unterscheiden sich in entscheidender Weise dadurch, dass entgegengesetzte Bewegungen in ihnen stattfinden[1]), indem innerhalb des einen der Gott selbst in die Weltbewegung eingreifend dieselbe bestimmt, während innerhalb des andern die sich selbst überlassene Welt ihre Bewegung zwar fortsetzt, doch aber in völlig umgekehrter Richtung. Während des einen reift — in der Weise wie wir es jetzt sehn — die Welt der ihr von Gott zugedachten Unsterblichkeit entgegen, während des andern aber schlägt Alles eine rückläufige Bewegung ein. Da werden die Alten jung, die Jünglinge Kinder und die Kinder ungeboren. Anderseits aber kehren auch die längst Verstorbenen aus der Erde wieder zurück — sowie jetzt die Lebenden wieder zur Erde heimgehn. Dies ist das Zeitalter harmlosester Glückseligkeit, die als solche sich der umfassendsten und speciellsten Obhut wie „Gottes" so der Götter und göttlicher Dämonen

---

1) Zur Begründung wird angegeben, dass nicht nur Gott allein Unveränderlichkeit und wenn überhaupt Bewegung, selbstständige, sondern ihm auch allein eine schlechthin gleichmässige Bewegung eines Andern zukomme. Deswegen kann die Welt weder schlechthin unveränderlich noch auch nur durch sich selbst bewegt sein. Anderseits kann sie zu entgegengesetzten Bewegungen auch nicht durch göttlichen Einfluss, sei es eines, sei es zweier Götter veranlasst werden. Darnach bleibt also nichts Anderes übrig, als dass ihre entgegengesetzten Bewegungen von dem periodenweise stattfindenden Eingreifen oder Fahrenlassen von Seiten Gottes herrühren. Voraussetzung ist hierbei also das Stattfinden entgegengesetzter Bewegungen in der Welt. — Voraussetzung, gegründet auf die mythischen Nachrichten über Atreus, Kronos und die Γηγενεῖς. Eben diese und ihnen ähnliche Nachrichten sollen ja nach der ausdrücklichen Bemerkung des Plato durch das von ihm Beigebrachte erklärt werden. Dabei ist in Betreff jener obigen Argumentation zu beachten, dass — nach Deuschle's treffender Wahrnehmung — der Begriff der Bewegung dem Plato oft — ob immer? — als übergeordnet gilt dem des Werdens, des Entstehens und Vergehns, so dass also jedes Werden eine Bewegung, nicht aber nothwendig jede Bewegung auch ein Werden ist. Sollte übrigens dennoch ein Werden in dem liegen, was Plato über seinen Gott nach Rücksicht seiner Unveränderlichkeit sagt, so möchte dieser nur jener allgemeine, allem Denken eignende sein, das den Unveränderlichen doch immer in Beziehung auf ein Veränderliches zu denken genöthigt ist.

Digitized by Google

erfreuet. Eigentliche Staaten giebt es nicht[1]); aber von selbst fällt Alles den Menschen zu, die gleich den übrigen lebenden Wesen heerdenweise ihre göttlichen Hirten besitzen, in ungetrübter Fülle und Eintracht lebend, unbehelligt von gegenseitigem Streit wie vom Einflusse der Jahreszeiten u. s. w., äusserlich wie innerlich aufs vollständigste befähigt zu philosophischer Beschäftigung, wennschon anderseits auch der Gefahr keineswegs ganz entnommen, sich statt dieser den sinnlichen und thörichteren Beschäftigungen hinzugeben. Aber auch diese Zeit nimmt einmal ein Ende. Der höchste Gott lässt das Steuerruder fallen, und seinem Beispiele folgen die anderen. Jetzt entsteht nun zunächst ein Stadium allgemeinster und intensivster Unordnung. Allmählig macht diese indessen einem geordneten Zustande wieder Platz. Auch dieser aber löst sich bald von neuem wieder auf, und droht selbst der völligen Vernichtung entgegen zu führen, da bemächtigt sich der Gott des Steuerruders wieder, nun zwar nicht um die völlig entgegengesetzte Bewegung zu veranlassen, wohl aber, um in die einmal eingeschlagene Sicherheit und Ordnung hineinzubringen. Statt der Herkunft aus der Erde wird die gewöhnliche Art der Zeugung gesichert und der dabei heraustretenden Hülfsbedürftigkeit der Menschen springen nun Prometheus, Hephaestos und andere Götter mit ihren verschiedenen Gaben bei.

Das ist die eigenthümliche Schilderung dieser beiden Weltzustände, in welche Schilderung indessen zugleich auch eine Abschätzung ihres beiderseitigen Werthes gegen einander eingefügt ist. Keineswegs unbedingt nämlich will Plato dem ersten Zeitalter den Vorzug vor dem zweiten zuerkannt sehn. Darum hat er es nicht versäumt, wie an dem ersten Bilde Schatten-

---

1) Ueber das Bedeutsame dieses Punktes siehe Schelling Philosophie der Mythologie p. 102. Man hat zuweilen wol gemeint, Plato's Schilderung, an sich und ohne Rücksicht auf ihre weitere Verwendung betrachtet, gegen andere Darstellungen ähnlicher Art zurücksetzen zu müssen. Mir aber scheint dieselbe von einer so sinnreichen und ergreifenden Einfalt zu sein, dass sie den Vergleich mit allem Verwandten durchaus aushält. Man vergleiche z.B. mit Plato's Simplicität die in ihrer Art freilich auch bewundernswerthe Romantik eines Novalis: „Fern im Osten wird es helle, Alte Zeiten werden jung“ u. s. w.

Digitized by Google

seiten hervorzuheben, so dem zweiten Lichtpunkte einzustreuen. Jene liegen vielleicht schon in dem der ersten Periode unvermeidlichen Mangel an menschlicher Selbstständigkeit, jedenfalls aber in der selbst durch solchen Mangel nicht ausgeschlossenen Möglichkeit der Thorheit und Verirrung auf Seiten dieses erdgebornen Geschlechts. Diese aber liegen namentlich in der die Weltseele auch während ihres zweiten Stadiums wenigstens nicht ganz verlassenden Erinnerung an die Art der Bewegung, die ihr unter der Leitung des Gottes eignete, in dem streng genommen mit der ursprünglichen Voraussetzung streitenden Eingreifen des Gottes auch in diese zweite Periode, sowie endlich auch in den erwähnten Göttergeschenken, sowie in der eben hiermit gegebenen Erleichterung zur Entwickelung ihrer sittlichen und intellektuellen Anlagen. Auf diese Weise ist das erste Zeitalter also eben so wenig ganz makellos, als wie das zweite ganz hoffnungslos. Jenem fehlt nicht jede Möglichkeit des *κακόν*, diesem nicht die seiner Ueberwindung. In gewisser Weise laufen dadurch allerdings die Unterscheidungslinien des ersten und des zweiten Stadiums in einander, unbedingt ist dies aber doch noch keineswegs der Fall. Der Mythus verwickelt sich in einige Widersprüche — aber nicht nur trotz ihrer, sondern grade auch durch sie gewinnt er an Tiefe. Durch sie erscheint offenbar das Sichzurückziehen auf Seiten des Gottes auch innerlich nicht ohne Motivirung, und wiederum in Betreff des zweiten Stadiums vermag der Pessimismus, der sonst Alles einem unaufhaltsam wachsenden Verderben anheim geben würde — ferngehalten zu werden. In solchen Widersprüchen — wie sie überhaupt allen tiefsten Mythen des Heidenthums eignen — kann ich daher auch nicht Aufforderungen Plato's dazu erblicken, die mythische Form überhaupt zu zerbrechen, um erst in Auflösung derselben seinen wahren Sinn festzustellen. Hätte Plato nur in dieser Weise seinen Mythus verwenden können oder verwandt, so wäre die Verwendung desselben bei ihm überhaupt nichts anderes als ein Fehler. Von dieser Annahme bin ich meinerseits nun aber auch so weit entfernt, dass ich vielmehr behaupten möchte, keine andere als die mythische Darstellung sei für den Plato so angemessen gewesen, um jene seine eigenthümliche Auffassung darzulegen, nach welcher einerseits alles Uebel und

Digitized by Google

Böse der gegenwärtigen Welt in gewisser Weise seine Wurzel schon in einer Vorzeitlichkeit besitzt, die dessen ungeachtet im Ganzen doch nur als ein Zustand potenzirter Glückseligkeit geschildert werden kann, anderseits aber doch auch das zweite — im Ganzen als ein Zustand der Verkehrung geschilderte — Stadium nicht jeder Aussicht auf eine wenigstens partielle Zurückführung, wenn auch nicht des goldenen Zeitalters selbst, so doch eines ihm analogen Zustandes, entbehrt[1]).

Wie dem aber auch immer sein mag, es bleibt jedenfalls der Unterschied jenes ersten und dieses zweiten Weltzustandes gross genug, um dem eigentlichen und ostensiblen Anlass nicht zu widersprechen, um dessentwillen Plato den Mythus überhaupt hervorgezogen hat. Denn zu keinem anderen Zwecke ist dies geschehen, als um auf den Unterschied hinzuleiten, der zwischen Gott, als dem vorzeitlichen Könige der Menschheit und jedem gegenwärtig regierenden besteht und auf die Nothwendigkeit, sich bei seiner Begriffsbestimmung des Staatsmanns für die Beziehung entweder auf diesen oder auf jenen zu entscheiden, da beide nicht unterschiedslos unter einer Definition zusammengefasst werden dürfen[2]). Auch schon mit einem Worte hätte nun freilich Plato dies hervorzuheben vermocht, hat er statt dessen nun aber doch zu diesem Ende die Einführung des Mythus gewählt, so müssen in demselben Momente liegen, die

---

1) Dies eigenthümliche Ineinander von Gut und Uebel, von Freiheit und Nothwendigkeit, wie es Plato für die beiden Zustände und insonderheit für den ersten, der die ideale Präexistenz des Staates ist, schildert, findet seine genau erläuternde Parallele in dem früher aus dem Phaedrus über die Präexistenz des Einzelnen Beigebrachten.

2) Deuschle in seiner Abhandlung über den plat. Politikos. Magdeb. Programm 1857 p. 19 sagt treffend: „Es erscheint als ein Fehler der Untersuchung, dass man Gott gefunden, aber der Fehler ist in weiser Berechnung gemacht. Der Dialektiker würde nicht sein, wenn nicht Gott wäre.“ Ueberhaupt enthält auch diese Arbeit von Deuschle viel Beachtenswerthes, so namentlich in der Art, wie auf den Zusammenhang des Phaedrus mit dem Politikus, und auf die beide Dialoge durchziehende Bedeutung der „Bewegung“ hingewiesen wird. Nur mit der Art wie D. das mythische Nacheinander in ein begriffliches Nebeneinander, die „Weltgeschichte“ in ein „Weltsein“ zurückübersetzt und daraus auch im Einzelnen Deutungen herleitet (p. 9.), kann ich mich nicht ganz einverstanden erklären.

Digitized by Google

jener Unterscheidung, sowie weiter dann auch dem an diesen sich anknüpfenden Verlauf des Dialogs förderlich sind.

Eben dieser weitere Verlauf des Dialogs hat nun aber auch in nichts Anderem seine zusammenfassende Einheit, als in dem durch das Frühere begonnenen Bestreben, den Begriff des Staatsmanns näher zu bestimmen, theils durch genauere Abgränzung mit anderen ihm verwandten Begriffen, theils durch Hervorhebung solcher Momente, die weniger seiner rein begrifflichen Bestimmung angehören, als seine geschichtliche Erscheinung betreffen. In dem die Menschheit regierenden Gotte haben wir das ideale Vorbild des Staatsmanns als eines Völkerhirten kennen gelernt: es gilt jetzt zu zeigen, wie weit und auf welchen Wegen dasselbe verwirklicht werden kann. Wir haben gleichsam die ideale Vorgeschichte des Staatslebens kennen gelernt, von ihr steigen wir jetzt herab zu den einzelnen Seiten ihrer geschichtlichen Erscheinung.

Zu ihrer Aufsuchung und Erläuterung dient nun zunächst der Weg des Beispiels, oder richtiger noch übersetzt, der der Vergleichung[1]). Seiner Anwendung geht eine eingehende Erörterung über seine, über die logische Bedeutung des Paradeigma voran. Diese Anwendung selbst aber besteht in der Zusammenstellung des Staatsrechts mit der Webekunst. Die hierbei erfolgenden Digressionen geben dann selbst wieder Veranlassung zu einer neuen Digression, und zwar zu einer solchen, die das Wesen des rechten Maasses, die die Aufgabe einer noch höheren Messkunst, als wie die Mathematik ist, betrifft. Es kann wohl Niemanden entgehn, was der eigentliche Sinn aller dieser vielfach hin und hergewandter Erörterungen ist. Aufs eindringlichste sollen sie einprägen, dass Philosophie und Politik in ihrer letzten Wurzel identisch und beide eine Webekunst, eine Messkunst in höherem Wortsinne sind[2]). Aber

---

1) Oder auch der Aufeinanderbeziehung von Idee und Erscheinung, von welchen beiden jedes als παράδειγμα des andern gelten kann. (Deuschle, p. 20.) In ganz ähnlicher Weise ist bei Hegel der Begriff die „Bedeutung" der Vorstellung, und diese die „Bedeutung" jenes, z. B. Religionsphilos. I. p. 16.

2) Wenn der Euthydem von einer „königlichen", der Philebus von einer „leitenden" Kunst redete: so treffen beide Merkmale auf die hier als Staatskunst geschilderte Dialektik zu. (Deuschle l. l. p. 18.)

Digitized by Google

auch die Vergleichung mit der Kunst des Arztes, mit der Kunst des Steuermanns wird noch herbeigezogen, damit auch sie ihrerseits neue Seiten an dem Wesen des Staatsmanns beleuchte. Denn für diesen in seinem Berufe gilt es offenbar nicht blos, alle Erscheinungen an der Idee und alle Ideen unter einander abmessend, die menschlichen Handlungen und Charactere planvoll in einander zu weben. Er hat auch ausserdem noch einen Widerstand zu überwinden, der theils in den äusseren Gefahren, die das Staatsleben umgeben, theils in der innern sittlichen Beschaffenheit der zu ihm gehörigen Mitglieder des Staates liegen. Erst diese vier Gleichnisse zusammen beschreiben daher auch erschöpfend die Aufgabe, die dem Staatsmanne innerhalb des gegenwärtigen Lebens zufällt — während es mit Beziehung auf das goldene Zeitalter ausreichend war, den Staatsmann einfach als Völkerhirten zu characterisiren.

In einer ähnlichen Entgegensetzung zwischen Ideal und Gegenwart[1]) beleuchtet Plato dann weiter den Unterschied der verschiedenen Verfassungen, sowie die Mehrheit der einzelnen Mittel, Thätigkeiten und Personen, welche zur Befriedigung des Staatsbedürfnisses, zur Erreichung der Staatszwecke dienen. Es sei gestattet, aus dem Reichthum der damit angedeuteten Bemerkungen[2]) nur das Eine hervorzuheben, dass auch hier schon — wie wir es später in der Republik noch grossartiger ausgeführt finden — die Idee und ihre Erkenntniss als der eigentliche Mittel- und Quellpunkt für das gesammte Staatsleben festgesetzt wird. Indem dadurch nun aber auch zugleich der Begriff des Staatsmanns aufs vollständigste vergegenwärtigt ist, bedarf es dann nicht mehr für den auf Plato's Denk- und Dar-

---

1) Als drittes Glied der Betrachtung kann man die Carricatur und Entartung ansehn, welche der Schwarm der gewöhnlichen Politiker einerseits und die Anzahl der gesunkenen Verfassungszustände anderseits darstellt.

2) Wir dürfen dies um so mehr, wenn anders auch nur annäherungsweise dasjenige richtig ist, was gestützt auf p. 285 c. seq. und Susemihl's Vorgang Deuschle p. 17 behauptet: „Man hat es mit dem Staatsmann nur scheinbar oder positiv, man hat es eigentlich nur mit der Dialektik zu thun." Eine einfache Angabe der politischen Grundzüge enthält: Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I. Leipzig 1860. p. 115 seq.

Digitized by Google

stellungsweise Eingehenden weder einer besonderen Abgränzung der drei Begriffe Sophist, Politiker und Philosoph unter einander, noch auch wohl gar eines besondern Dialogs, der der Darstellung des letzteren speciell gewidmet wäre. Trotz der hierauf zielenden Bemerkungen im Eingange des Sophisten und Politikos ist es daher in keiner Weise als wahrscheinlich oder wol gar als ausgemacht anzusehn, dass Plato auch nur damals als er jene Worte schrieb, die ernstliche Absicht gehabt habe, durch Ausarbeitung eines „Philosophos" seine Trilogie von Dialogen zu schliessen. Vielmehr muss ich für gleich unhaltbar sowol alle diejenigen Versuche ansehn, die den „fehlenden" Philosophos auf irgend eine Weise, sei's in einem, sei's in einer Mehrheit der uns erhaltenen Dialoge nachweisen wollen, als auch alle die zum Theil so äusserst tiefgreifenden Vermuthungen über die inneren und äusseren Gründe seines Fehlens. Was Plato über den Philosophen und das Verhältniss dieses Begriffes zu jenen beiden anderen dachte, ist freilich auch aus anderen Dialogen klar zu entnehmen und hätte dessen ungeachtet von der platonischen Kunst sehr füglich auch noch zum Gegenstande einer besonderen Ausarbeitung gemacht werden können. Aber unerlässlich war dies Letztere für ihn eben so wenig als wie wir auf jene Ersteren zurückzugehn genöthigt sind, bei dem Reichthum und der Bestimmtheit der desfallsigen Bestimmungen, die auch schon der Sophist und Politikos bringen. Man vergesse dabei doch auch nie, dass im Sagen und Verschweigen, im Verheissen und Nichterfüllen ein Dialogenschreiber ganz andere, im Wesentlichen viel weniger gebundene Rücksichten zu nehmen hat, als wie etwa der Verfasser von wissenschaftlichen Abhandlungen.

§. 10.

V. Die Psychologie Plato's nach dem Phaedo.

Wir brauchen uns nicht eben allzuweit von dem zuletzt betrachteten Ideenkreise des Plato zu entfernen, indem wir jetzt seine Auffassung vom Wesen und von der Geschichte[1]) der

1) Unter letzterer verstehn wir das, was spätere Ausleger den dreifachen

Digitized by Google

Seele zu überblicken versuchen. Denn welche Bedeutung der Begriff der Bewegung schon innerhalb der ganzen äusseren Anlage und noch mehr innerhalb der inneren Gedankengliederung des Politikus besitzt, hat unsere voraufgehende Darstellung gezeigt. „Selbstständiges Princip der Bewegung" zu sein, ist nun aber nach Plato der eigentlichste Begriff der Seele. Eben damit ist dann aber auch schon die nahe Beziehung des Phaedo zum Phaedrus ausgesprochen. Dieser zuletzt genannte Dialog beschäftigt sich mit der Seele, indem er vorwiegend ihre Präexistenz in's Auge fasst, und ebenso vorwiegend aus dieser Präexistenz theoretische, erkenntnisstheoretische, dialektische Consequenzen zieht. Der Phaedo dagegen dreht sich um die Postexistenz der Seele, und neben den physikalischen sind es namentlich die mit dieser irgendwie zusammenhängenden ethischen Folgesätze, die der Phädo hervorhebt. Letzterer kann uns daher auch am bequemsten zu jenen grossen Constructionen der Natur und der sittlichen Welt überführen, welche wir in den der dritten Gruppe zugetheilten Dialogen antreffen. Und zwar um so leichter kann dies geschehn, als auch der Phaedo durchaus zurückweist auf das Ganze des Systems und seine principiellsten Voraussetzungen, — jener eigenthümlichen und bewundernswerthen Kunst des Plato gemäss, die, indem sie auch unter dem besondern Gesichtspunkte das Allgemeine durchblicken lässt, dadurch zugleich das Allgemeine zu beleben, das Besondere zu vertiefen weiss.

Wenn man sich einmal fragt, worauf denn wohl hauptsächlich die unvergleichliche Wirkung beruhe, welche Phaedo, wie sich geschichtlich nachweisen lässt, auf die verschiedensten Zeiten ausgeübt hat, und wie man noch immer an sich erproben kann, auch gegenwärtig auf jeden Unbefangenen ausübt, so scheinen mir zur Beantwortung dieser Frage vor allem drei Momente in Anschlag gebracht werden zu müssen.

Zunächst die einleuchtende Einfachheit der zu Grunde

Status der Seele genannt haben — ihre Präexistenz, ihre irdische Existenz und ihre Postexistenz. So liegt z. B. diese Eintheilung dem später näher zu beleuchtenden Werke von B. Crispus: de Platone caute legendo, zu Grunde. Dagegen die Art, wie neuerdings Phaedrus, Synposium und Phaedo darauf bezogen werden, theile ich nicht.

Digitized by Google

gelegten wissenschaftlichen Principien. Ob diese an sich richtig und haltbar sind oder nicht, darüber soll hiermit natürlich noch nicht das Geringste entschieden sein; aber das behaupten wir allerdings, dass diejenigen wissenschaftlichen Mittel, mit welchen der Phaedo zum Zweck seiner einzelnen Fragen operirt, unmittelbar schon in den allgemeinsten unveräusserlichsten und daher auch bekanntesten jedem zuerst entgegentretenden Grundzügen des platonischen Systems mitgesetzt sind. Es ist die Grundvoraussetzung des platonischen Systems, dass, wie überhaupt das wahre Wesen der Dinge nicht sowol in ihrer sinnlichen Erscheinung zu suchen, als vielmehr derselben vorauszusetzen ist, so auch insonderheit das zeitliche Leben des Menschen nur als das herausgerissene Glied einer grösseren Kette, als nach zwei Seiten hin mit einer ewigen Existenz zusammenhängend und als nur aus dieser erklärbar gelten soll. Für diese Voraussetzung liegt das eigentliche Problem, das zu lösen ist, daher auch ganz und gar nicht da, wo das gewöhnliche Bewusstsein ein solches zu erblicken pflegt, nicht dass die Seele noch eine andere Existenz vor und nach ihrer zeitlichen besitzen soll, ist für den Plato irgendwie schwer zu erklären und anzunehmen, wohl aber bleibt es ihm in gewisser Weise immer eine räthselhafte Thatsache, dass eine Seele, mit der so von ihm vorausgesetzten Beschaffenheit, überhaupt in die sinnliche Erscheinung, in den Fluss des Werdens, des Entstehns und Vergehns, einzugehn, mit diesem sich zu berühren vermocht hat. Auf Festhaltung jenes Ersteren scheinen alle Kategorien des platonischen Systems von Anfang an nur angelegt, und für dasselbe bestimmt zu sein. Dagegen dies Letztere würde, consequent verfolgt, auf nichts Anderes zu führen im Stande sein als auf die Aufdeckung der eigentlichen Achillesferse des platonischen Systems, auf die Schwächen seiner Lehre von der Materie nämlich.

Mit diesem ersten, die Grösse des Phaedo bedingenden Momente hängt dann aber auch unmittelbar das zweite zusammen. Wir meinen jenen auch schon in rein ästhetischer Hinsicht so äusserst wohlthuenden Einklang, in welchen Plato seine wissenschaftliche Deduction mit verschiedenen Seiten der Volksreligion und ihrer Mythen zu setzen gewusst hat. Das platonische System selbst fordert an mehr denn einem Punkte die

Digitized by Google

mythische Ergänzung. Es würde nicht sowol auseinanderfallen müssen, als vielmehr überhaupt gar nicht zu Stande kommen können, wenn ihm der Mythus fehlte. Denn es ist ihm einerseits unerlässlich, über Präexistenz und Postexistenz der Seele etwas voraussetzen und festhalten zu dürfen, und anderseits vermag er doch auch nicht auf den gewöhnlichen Wegen argumentirender Wissenschaft über diese Gegenstände etwas Unumstössliches aufzurichten. Wie nahe musste es ihm unter solchen Umständen also liegen, dem einzigen Zeugen, der über dieselben etwas zu lehren vorgab, zu vertrauen. Plato vertrauet dem Mythus nicht mit derjenigen Sicherheit, er unterwirft sich demselben nicht mit derjenigen hingebenden Ehrfurcht, welche der Gläubige des alten und neuen Bundes gegenüber dem geoffenbarten Worte seines Gottes — eben als gegenüber einem geoffenbarten — bewährt. Aber anderseits ist seine Anerkennung des Mythus doch auch eine tief innerlich begründete, mit seiner ganzen philosophischen Haltung unmittelbar zusammenhängende. Plato glaubt dem Mythus, wie man sich auf einen Zeugen verlässt, der zwar in manchem Betracht nicht ganz glaubwürdig sein mag, der aber doch immer den Vorzug besitzt, über eine Sache, die man sehnlichst zu wissen verlangt, die zu wissen man ein Bedürfniss hat, der einzige Zeuge zu sein, und desswegen durchklingt denn nun auch der Mythus wie eine verborgene Musik den Phaedo von Anfang bis zu Ende.

Indessen vielleicht würde es dem Plato an sich nie gelungen sein, einen solchen Bund zwischen philosophischer Dialektik und mythischer Ausstattung zu stiften, als wie wir ihn im Phaedo wahrnehmen, wenn es ihm nicht zugleich drittens möglich gewesen wäre, zum Träger seiner ganzen Darstellung den Socrates zu machen, dessen liebens- und verehrungswürdige Persönlichkeit, dessen ergreifendes Schicksal[1])! Es kann kaum

1) Ich will es schon hier nicht unterlassen, hinzuzufügen, dass ich allerdings noch zweierlei kenne, was unvergleichlich viel höher ist als das so oft mit Recht bewunderte, so oft aber auch leider über alle Gebühr gepriesene Bild des sterbenden Socrates. Ich meine zunächst schon das Bild des sterbenden Christen, und dann vor Allem den Anblick des seinem Tode entgegengehenden Heilandes. Das im Texte Gesagte behält auch doch seinen vollen Sinn ohne alle Beziehung auf derartige Vergleichungen. Soweit die-

Digitized by Google

etwas Ergreifenderes geben, als eine Persönlichkeit, an der wir irgend welchen Antheil nehmen, vor unseren Augen ein Unrecht leiden zu sehn — kaum etwas Erhebenderes als einen würdig und gefasst ertragenen Tod. Schon aus diesen beiden allgemein-menschlichen Gründen allein würde sich daher auch der tiefe Eindruck erklären lassen, den, wie der historische Socrates selbst, so das vom Plato aufgefasste Bild desselben oft hervorgebracht hat. Aber in seiner ganzen Bestimmtheit kommt dieser Eindruck doch auch nur erst durch die nähere Art zu Stande, wie jenes dem Socrates angethane Unrecht uns vorgeführt, wie Socrates selbst uns als den Tod ertragend geschildert wird. Im Phaedo ist auch die leiseste Regung jenes Kampfes um das eigene Leben verschwunden, um den es sich doch auch in der Apologie noch immer handelte. Wir stehn da nicht mehr vor dem Gerichte, das über Leben und Tod entscheiden soll, sondern allein in der friedlichen, nur von Freunden besuchten Stille des socratischen Gefängnisses, wo man Musse findet zu harmlosen und affectlosen Unterredungen, zu Unterredungen über dasjenige, dem man entgegengeht, die aber doch mit einer solchen Objectivität gehalten werden, als handelte es sich um eine dem Redenden selbst durchaus fremde Angelegenheit. Zwar durch die Freunde des Socrates zuckt noch nicht selten ein bitterer, und selbst zu leidenschaftlichem Ausdruck sich durchringender Schmerz. Aber er selbst scheint wirklich völlig unbewegt und heiteren Muthes, „frei und leicht wie ein Fussgänger“ verlässt Socrates das Leben. Oder nein, er selbst giebt es uns ja deutlich genug zu verstehn, dass er nicht ganz frei in seinem Innern von aller und jeder Unruhe ist. Jenes Kind, von dem er redet, jenes Kind, das sich vor dem Tode fürchtet, und das wir alle Zeit unseres Lebens in uns herumtragen sollen — auch er selbst scheint es in seinen letzten Momenten wenigstens nicht ganz und gar haben zur Ruhe singen zu können. Nicht mit trotziger Verbissenheit, nicht mit stoischer Resignation geht Socrates in den Tod, er erträgt ihn wie ein edler Mann ein Uebel erträgt, das doch

---

selben überhaupt berechtigt sind, wird unser zweiter Band auf sie zurückkommen, da wo wir den Platonismus vom Standpunkte der positiven Offenbarung zu beleuchten haben werden.

Digitized by Google

auch mehr denn eine gute Seite hat. Diese letztere hält er sich und Anderen vorzugsweise vor, aber deswegen darf man ihn sich doch auch nicht ganz und gar als unempfindlich denken gegen das Uebel, welches er erträgt. Er überwindet es, aber er empfindet es doch. Und grade hierdurch entsteht nun beim Phaedo jene so recht tragische Spannung, die uns fortwährend beschäftigt, ohne uns aufzureiben, und die erschüttert, ohne uns niederzuschlagen. Wir fühlen uns feierlich gehoben, mitten indem wir zur Trauer und Mitleidenschaft bewegt werden. Wir trauern, aber fühlen uns zugleich gereinigt durch die Trauer, welche wir empfinden [1]).

Es scheint uns sehr wesentlich zu sein, dass man sich den Hintergrund dieser dreifachen Beziehung — der Beziehung auf das Ganze des Systems, auf die Volksreligion und auf die Persönlichkeit des Socrates — fortwährend gegenwärtig erhält, indem man sich mit den einzelnen Argumenten beschäftigt, durch die der Phaedo die Unsterblichkeit der Seele erweisen will. Denn in der That nur auf diesem Hintergrunde gesehn üben alle diese einzelnen Argumente ihre volle Kraft und Wirkung aus, nur so entgehn sie dem Scheine der Oberflächlichkeit und Unbestimmtheit, den sie sonst einer sie isolirenden Betrachtung gegenüber nur allzu leicht annehmen.

Wir haben bisher immer von einer Mehrheit einzelner Argumente geredet, welche der Phaedo für die Unsterblichkeit der Seele enthalten soll. Es ist dies indessen doch nur geschehn, um unserer weiteren Untersuchung nicht schon von Anfang an vorzugreifen. Grade eine solche überzeugt uns nun aber doch davon, dass es genau genommen gar nicht mehrere Argumente sind, um die es sich im Phaedo handelt, als vielmehr nur

---

1) Man sieht, wir räumen der Todesfurcht keinen hervorragenden Platz unter den Motiven ein, als von welchen bewegt sich uns der platonische Socrates darstellt. Aber ganz hat doch auch an ihm der Tod seinen Stachel nicht verloren. Es ist Unruhe auch in der Fassung, Sorglosigkeit auch in dem Ernste des platon. Socrates verborgen. Aber eben dieser Schatten gehört wesentlich mit in ein Bild, das, wenn es wirklich so wäre, wie es uns oft von unverständigen Lobrednern geschildert wird, nämlich nichts weiter als Licht in Licht gemalt — dann nicht halb so grossartig und wahr wäre, als jetzt.

Digitized by Google

verschiedene Stadien einer und derselben Beweisführung [1]). Im genauesten Zusammenhange hiermit steht dann auch die Wahrnehmung, dass die dramatische Einheit und Gliederung grade beim Phaedo evidenter heraustritt, als wie bei den meisten anderen Dialogen. Es ist eben nur ein grosser Kerngedanke, auf dessen Entfaltung nach seinen verschiedenen Seiten hin wie die dialektische so auch die dramatische Construction [2]) des Phaedo beruht.

Dieser Kerngedanke betrifft die platonische Art und Weise, in welcher das einfache geistige Sein der Idee und das zusammengesetzte Wesen des Werdens oder der Sinnlichkeit zugleich einander entgegengesetzt und mit einander vermittelt werden. An sich stehn diese beiden Seiten dem Plato in dem schärfsten Gegensatze zu einander, das wirkliche zeitliche Leben, das gewordene Sein der Dinge zeigt sie dessen ungeachtet in Beziehung auf einander. Stehn sie aber überhaupt thatsächlich in einer solchen Beziehung auf einander, so kann innerhalb derselben die Rolle der bewirkenden Ursache nur der Seite der Idee und des Seins, dem Werden aber nur die der Abhängigkeit, des Leidens und Bestimmtwerden zufallen. Nur als Mitursache, nicht aber als eigentliche Ursache, nur als conditio sine qua non, nicht aber als hervorbringender Grund contribuirt auch das Letztere zu dem Zustandekommen des gewordenen Seins.

Das ist der einfache aber inhaltsvolle Grundgedanke, auf dem der Phaedo beruht. Wir müssen jetzt sehn, wie jedem einzelnen der in ihm gesetzten Momente auch eine eigenthümliche Wendung in der Durchführung des Unsterblichkeitsbeweises entspricht.

Es ist der Begriff des Werdens, dass es aus Gegensätzen besteht, und in Gegensätze zerfällt. Hiermit ist ganz ohne Weiteres der Gedanke eines unaufhörlichen Kreislaufs gegeben, innerhalb dessen jedes Mal das Entstehn ein Vergehn und das

1) Dies ist neuerdings fast ganz allgemein anerkannt worden.

2) Ueber die letztere vgl. die nähere Auseinandersetzung bei Thiersch über d. dram. Natur d. plat. Dialoge p. 42 seq. Dass wir indessen desswegen an dieser nicht jede Einzelnheit vertreten wollen, geht schon aus dem Obengesagten hervor (vgl. p. 10.).

Digitized by Google

Vergehn ein Entstehn voraussetzt oder fordert. Schon die Erinnerung an diesen Kreislauf genügt, um dem Menschen seine Fortdauer auch nach dem Tode nicht nur als eine unbestimmte Möglichkeit, sondern als eine naheliegende Nothwendigkeit erscheinen zu lassen. Schon hiernach muss wie seine Geburt als der Verlust eines früheren, so sein Tod als die Geburt eines späteren Lebens gelten.

Aber wer fühlt nicht, dass hierbei das eigenthümliche Wesen der Seele ignorirt, ja fast gradezu verkannt ist. Es kommt der Seele offenbar nicht etwa nur darauf an, gemeinsam mit allen übrigen Erscheinungen auf- und unterzugehn in dem allgemeinen Flusse des sinnlichen Geschehns — ihr eigenthümlichstes Wesen ist allein aus dieser Beziehung nicht zu erklären, ja dasselbe findet sich sogar in einer Art von widerstrebenden Verhältniss zur Sinnlichkeit. Denn ist es nicht eben diese letztere, aus welcher der Seele nach der Seite ihres Erkennens die grössten Hindernisse, nach der ihres Handelns die grössten Verlockungen entspringen. Die philosophische Seele flieht aus der Sinnlichkeit; ihr ganzes Leben ist ein Trachten nach dem, was nicht sinnlich ist, es ist ein beständiges Sterbenwollen, ohne desswegen den Selbstmord zu rechtfertigen — ein Sterbenwollen im Sinne der Trennung der Seele vom Leibe, wie sollte also wol die letztere ihre Aussicht auf Unsterblichkeit, sei's lediglich, sei's auch nur vorwiegend auf dasjenige bauen wollen, was ihr mit dem Leibe, ja mit der Natur der sinnlichen Erscheinungen überhaupt gemein ist? Eben an jene eigenthümlichsten Seiten ihres Lebens braucht die Seele nun aber auch nur erinnert zu werden, um darin eine neue, eigenthümlichere Bürgschaft ihrer Unsterblichkeit zu entdecken. Denn alles Handeln beruht nach Plato, soweit es werthvoll ist, auf einem Wissen, alles Wissen auf Erinnerung an die Ideenschau. In dieser der Seele thatsächlich zukommenden, von ihr schon ins zeitliche Leben mitgebrachten und innerhalb dieser nur flüssig zu machenden Erinnerung liegt nun aber unmittelbar der Beweis ihrer Präexistenz, wie dann in dieser weiter auch der ihrer Postexistenz [1]). So verbürgt hier

1) Präexistenz und Postexistenz der Seele fordern einander in der platonischen Anschauung ganz ähnlich als wie das wahre Erkennen und rich-

Digitized by Google

also die der Sinnlichkeit gegensätzliche Seite der Seele derselben nicht minder ihre Unsterblichkeit, wie vorhin ihre Gemeinschaft mit jener.

Aber soll auf diese Weise eine unaufgelöste Antinomie stehn bleiben? eine Antinomie — zwar nicht im Resultate, wohl aber, was doch nicht minder bedenklich ist, in den zu gleichem Resultate hinführenden Voraussetzungen? Es kommt zu ihrer Beseitigung darauf an, ein Verhältniss zu vermitteln zwischen dem aus seiner Selbstgleichheit nicht heraustretenden Sein der Idee und dem an die Gegensätze preisgegebenen Werden. Eben dies leistet nach Plato nun aber der Begriff der Seele, sofern das Körperliche an sich als ruhend und todt gedacht wird, die Seele aber als Quell aller Bewegung, von welcher daher auch allein der Körper seine Bewegung empfangen haben kann, da letzterer doch überhaupt eine solche besitzt. Dadurch ist also ein positives Verhältniss zwischen Seele und Körper hergestellt. Dieser erscheint jetzt nicht mehr blos als Hinderniss für das eigenthümliche Wesen der Seele, sondern auch als abhängig von ihrer Wirkung und eben damit zugleich als Mitursache und unerlässliche Bedingung derselben. Auch das so gefasste Verhältniss zwischen Seele und Leib lässt sich nun aber sehr leicht für die Unsterblichkeit der ersteren verwenden. Denn ist die Seele Princip der Bewegung auch für den Leib, wie sie ihre Bewegung lediglich sich selbst verdankt, ist hiernach Bewegung überhaupt der eigentliche Grundbegriff der Seele, innerhalb dessen dann das Leben als ein ihr unveräusserliches Moment erscheint, so kann auch der Tod ihr dasselbe nicht entreissen. Er scheidet Leib und Seele von einander, nicht aber auch die Seele von der Bewegung, die sie aus sich selbst in sich hat. Und damit ist dann ohne Frage auch jeder Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele kategorisch niedergeschlagen — mag derselbe sich auch, von materialistischen Voraussetzungen aus, noch so fein darstellen als die Behauptung, dass die Seele sich zum Leibe verhalte, wie die Harmonie zu dem Instrumente, auf welchem sie erzeugt wird, oder mag er — indem er zwar

---

tige Handeln. Das theoretische Problem ist nicht ohne Annahme der einen, das ethische nicht ohne die der anderen zu lösen.

Digitized by Google

nicht materialistisch gesinnt ist, doch aber den Leib nur zu fassen weiss als das selbstgewebte Kleid der Seele, sich in Folge dessen auch nur zu der Anerkennung zu erheben wissen, dass die Seele zwar nicht unsterblich, doch aber von längerer Dauer sei als der Leib — in allen Fällen ist ein solcher Zweifel durch das eben festgesetzte Verhältniss zwischen Seele und Leib beseitigt. Denn darnach bedingt nicht sowol der Leib die Seele, als vielmehr diese jenen; das Bild von der Harmonie erweist sich also schon hiernach [1]) als völlig unzutreffend. Nicht minder gilt das Gleiche dann aber auch von jenem zweiten Bilde. Denn den Körper zu bewegen ist der Seele nicht etwa nur eine vorübergehende Thätigkeit, die als solche dem Wechsel unterliegen und der Möglichkeit des völligen Vergehns ausgesetzt sein könnte. Vielmehr ist es das eigenthümlichste Grundwesen der Seele selbst Bewegung zu haben und diese Anderen mitzutheilen. Es ist also auch kein Grund zu jener sinnig ausgedrückten Furcht vorhanden, ob nicht die Seele vielleicht zwar mehr denn einen Körper überdauern, doch aber zuletzt von einem derselben, wie der Weber zuweilen von seinem Kleide, überlebt werden möchte. Diesem Letzteren widerspricht auch schon die specifische Zusammengehörigkeit, die zwischen Leib und Seele im Einzelnen besteht und die ihre letzte Wurzel im Sittlichen hat. Denn zwar durch mehrere Körper wandert die Seele — durch welche aber und in welcher Reihenfolge, das hängt von nichts Anderem ab, als von ihrem verschiedenen sittlichen Verhalten, wie sie dasselbe vor, in und nach dem zeitlichen Leben zu bewähren Gelegenheit hat, und um welches sich ausserdem auch noch jene tiefsinnigen Vorstellungen von einer jenseitigen Vergeltung drehn, die uns hier, ähnlich wie im Gorgias, in der Republik u. s. w. begegnen.

So läuft der Phädo [2]) also immer mehr auf eine sittliche

---

1) Ein weiterer Grund zu seiner Verwerfung liegt in der Unmöglichkeit, mit ihm den Gegensatz des Guten und Bösen ohne Widersinn zusammen zu reimen.

2) Auch der Phaedo deutet zwar schon das tiefsinnige Argument aus „dem eigenthümlichen Uebel der Seele", sowie das aus der ein für alle Mal festgesetzten Zahl der Seelen an. Näher ausgeführt finden sich beide aber erst in der Republik.

Digitized by Google

Betrachtung hinaus, während sein Anfang die Seele ganz innerhalb des natürlichen Gebietes zu fassen schien. Er erinnert uns damit, jetzt ohne Weiteres zu denjenigen Dialogen überzugehn, die ausdrücklich dazu bestimmt sind, das Ganze der natürlichen und der sittlichen Gemeinschaft, die Natur und den Staat zu betrachten.

Digitized by Google

Dritte Gruppe:

Die den Staat und die Natur construirenden Dialoge.

§. 11. Die zehn Bücher vom Staate.

Aus dem Grundbegriff der platonischen Ideenlehre ergiebt sich für die wissenschaftliche Betrachtung eine doppelte Möglichkeit, entweder ausgehend von der Erscheinung auf die Idee zurückzugehn, oder auch umgekehrt von der Idee absteigend die Erscheinung zu erklären. Wir haben bisher die von der ersten Richtung bestimmten Dialoge betrachtet: es bleiben uns jetzt diejenigen noch übrig, in denen die zweite vorwiegt. Dabei ist es aber nicht zu übersehn, dass wie diese beiden Richtungen sich mit gleichem Rechte aus dem platonischen Grundgedanken ergeben, so auch die Durchführung jeder derselben nicht ohne Uebergreifen in die andere stattfindet. Und wie wir daher schon unter den bisher betrachteten Dialogen manchen auszeichnen könnten, der auch schon ein starkes Hervortreten desjenigen besitzt, was wir das constructive Element nannten; so wird es auch jetzt unsere Pflicht sein, die genaue Zusammengehörigkeit nicht zu übersehn, die zwischen dem bisher Betrachteten und den jetzt zu betrachtenden Constructionen der Natur und des Staates besteht.

Diese Zusammengehörigkeit beruht nun aber vorzugsweise auf einem Doppelten: Einmal darauf, dass alles, was bisher über das Einzelleben des Menschen, sei's nach der leiblichen, sei's nach der sittlich-geistigen Seite hin gesagt ist, noch erst eines Abschlusses bedarf, den es in nichts anderm finden kann, als in dem Gesammtleben, beziehungsweise der Natur und des

Digitized by Google

Staates. Und sodann zweitens darauf, dass zwischen dem Einzelleben des Menschen einerseits, und dem Staate sowol wie der Natur anderseits nach Plato's Auffassungen die grösste Aehnlichkeit und Symmetrie besteht.

Es ist der Grundgedanke der platonischen Politik, dass wie der Mensch ein Staat im Kleinen, so der Staat ein Mensch im Grossen sei. Dieselbe Schrift findet sich hier wie da, nur das eine Mal in grossen, das andere Mal in kleinen Lettern ausgeführt. Es ist der Grundgedanke der platonischen Physik, dass auch das Weltall nach Seele und Leib alle diejenigen Elemente in sich trage — nur grösser, herrlicher und vollständiger — die auch das Einzelne enthält. Demgemäss hat unsere gegenwärtige Betrachtung den doppelten Gesichtspunkt durchzuführen: einmal, zu zeigen wiefern die Politik und Physik eine Ergänzung des bisher Erörterten bringt, und sodann zweitens, wie auch jene beiden fast durchaus in einer gewissen Analogie mit diesem entworfen sind.

Die individuelle Ethik fand ihre Vorbereitung in der Lehre von der Liebe. Schon dieser Begriff der Liebe weist nun aber offenbar auf die Nothwendigkeit einer Ergänzung des einen Lebens durch das andere, das Leben des Einzelnen durch das Leben der Gemeinschaft hin.

Ganz dieselbe Forderung tragen uns nun aber auch die beiden Hauptzweige entgegen, in welche die wissenschaftliche Ausarbeitung der individuellen Ethik auseinandergeht, die Güter- und die Tugendlehre. Letztere dreht sich ganz und gar um die Zurückführung der Tugend auf Wissenschaft, erstere aber stellt den Begriff des sittlichen Gutes auf, aus welchem unter anderm auch der besondere Werth und die Nothwendigkeit der Strafe hergeleitet wird. Eben in diesen drei Begriffen — der zur Tugend und Wissenschaft fördernden Liebe, der durch Wissenschaft Tugend und Glück bereitenden Belehrung, sowie endlich der das eingetretene Uebel der Ungerechtigkeit wieder aufhebenden Strafe — liegt nun aber auf das Bestimmteste die Forderung vor, dass der einzelne Mensch sich nicht auf sich selbst beschränken dürfe, sondern als Glied einer umfassenderen Gemeinschaft zu behandeln sei. Der Mensch bedarf der Erzie-

Digitized by Google

hung, und nichts anderes als eine Erziehungsanstalt im Grossen und Ganzen ist nach platonischen Voraussetzungen der Staat.

Daher entfaltet sich denn nun auch die Beschreibung dieses Staates in grösster Symmetrie mit demjenigen, was wir bisher über die Sittlichkeit des Einzelnen erfahren haben. Das sittliche Streben des Einzelnen — so schilderte es uns schon die Lehre von der Liebe und noch bestimmter die Güter- und Tugendlehre — fand seinen Anlass in einem natürlichen Mangel, in einem als solchen empfundenen Bedürfnisse, aber das letzte Ziel desselben ward uns als ein Ideal geschildert, welches als ein vergangenes weit vor, als ein noch erst zu erreichendes weit über der gegenwärtigen Wirklichkeit liegen sollte; ganz ähnlich beschreibt uns nun aber auch hier die Politik das Bedürfniss, den Mangel an Autarkie als den eigentlichen Ausgangspunkt alles Staatslebens, sein Ziel weiss sie uns aber auch hier nicht anders zu vergegenwärtigen als in dem Doppelbilde wie eines längst vergangenen, so auch eines noch erst wieder zurückzugewinnenden „goldenen Zeitalters" der Politik. Und wie in dem die Tugendlehre behandelnden Theile der individuellen Ethik die vorwiegende Tendenz darauf gerichtet war, den wissenschaftlichen Character der einzelnen Tugenden, und in diesem deren innere Einheit vor Augen zu stellen, so concentrirt sich auch in der Politik das Hauptinteresse immer mehr darauf, alle Einheit der im Staatsleben zusammentreffenden Richtungen von der Erziehung abhängig zu machen, diese selbst aber wiederum ganz und gar in die Hände des Philosophen zu legen. Und endlich wie die gesammte Ethik nach ihrer individuellen Seite hin ihre Voraussetzung sowol als ihren Abschluss in der Politik besass, so findet nun auch wiederum diese ihrerseits beides wie in der Natur einerseits so in dem göttlichen Walten anderseits, so dass also auch hierin, wie ausserdem in manchen unwichtigeren Einzelnheiten die zwischen der individuellen Ethik und der Politik bestehende Parallele eine durchaus in die Augen fallende ist.

Betrachten wir jetzt unter den von dem Bisherigen nahegelegten Gesichtspunkten den Verlauf der in der platonischen Republik dramatisirten Untersuchung. Die Meisten, welche ihren Namen nennen hören, und oftmals von ihr auch wirklich

Digitized by Google

nicht mehr als diesen kennen, pflegen sich unter derselben ein seltsames Gemisch von sittlicher Paradoxie, unpractischem Idealismus und wer weiss, was sonst noch für Bestandtheilen vorzustellen. Sie denken eben bei der platonischen Republik zuerst und vorwiegend nur an solche Bestimmungen wie die der Güter-, Kinder- und Frauen-Gemeinschaft, deren Vorkommen innerhalb der platonischen Gedankenreihen ebensowenig verkannt, als ihre vielfach befremdliche Beschaffenheit abgeläugnet werden soll. Aber wie wenig berechtigt es ist, grade hierin das Eigenthümlichste der Republik zu erblicken, muss schon die unbefangene Vergegenwärtigung des Fadens lehren, der sich zwar nicht immer in grader Gestalt, doch aber immer nur in leicht erklärbaren Abweichungen von dieser fortbewegt, und auf diese Weise einen Complex von politischen Ideen umfasst und architectonisch gliedert, wie er seines Gleichen in der ganzen späteren Litteratur nicht wieder findet.

Das erste Buch wird von Plato selbst im Anfange des zweiten als ein Prooemium bezeichnet (p. 357 a.). Wir werden daher auch im Stande sein, dasselbe in einer relativen Abgeschlossenheit für sich aufzufassen — wiewohl anderseits der Zusammenhang zwischen einem dem Begriff der Gerechtigkeit gewidmeten Prooemium und dem Reste der übrigen auf den Staat bezüglichen Erörterungen keinem Unbefangenen sollte noch erst lange nachgewiesen zu werden brauchen. Dieses erste Buch selbst zerfällt nun aber wieder in vier Haupttheile, von denen der erste die Einleitung enthält, die drei anderen aber als eben so viele auf einander folgende, einander steigernde und wieder aufnehmende Scenen zu betrachten sind.

Einleitung: (p. 327 a.—328 d.) Socrates erzählt. Er ist im Piraeus gewesen, und hier zu einem Besuche im Hause des Polemarch, sowie zu einer Unterredung mit dessen altem Vater Kephalos veranlasst worden. Diese Unterredung ist es nun, die uns sodann unmittelbar vorgeführt wird.

Erste Scene (p. 328 d.—331 e.). Unterredung des Socrates mit dem von ihm äusserst ehrfurchtsvoll behandelten Kephalos. Dieselbe betrifft den sittlichen Werth des Greisenalters, sowie des menschlichen Lebens überhaupt, und veranlasst dadurch die Frage nach dem Begriffe der Gerechtigkeit. Es frägt

Digitized by Google

sich, geht der Begriff derselben bereits auf, wie angeblich Simonides dies gelehrt hat, in der Wahrhaftigkeit der Aussage und in der Ehrlichkeit des Verkehrs, somit also in der Redlichkeit der Worte und Werke. Hierüber conversirt nun freilich der Greis mit dem Socrates; von der strengen wissenschaftlichen Erledigung dieser Fragen zieht derselbe sich indessen zurück, indem er genöthigt ist, eines zu verrichtenden Opfers wegen abzugehn.

Zweite Scene p. 331 e.—336 b. Unterredung des Socrates mit dem von ihm freundlich zurecht gewiesenen Polemarch. Polemarch tritt als Erbe in die Unterredung seines Vaters ein. Was heisst Ehrlichkeit des Verkehrs? Die Definition: „Erstattung des Schuldigen" oder „Rückgabe des Empfangenen" reicht offenbar nicht für alle Fälle aus. Vielmehr ergiebt sich unvermerkt die Nothwendigkeit, den Begriff der Gerechtigkeit fester zu begründen, wie einerseits auf die Idee der Wissenschaft, so anderseits auf die des Nützlichen. Diese Unterredung wird unterbrochen durch den auch schon bis dahin nur mit Mühe von den Anwesenden zurückgehaltenen Thrasymachos.

Dritte Scene p. 336 b.—354 c. Disput zwischen Socrates und Trasymachos über das Wesen und die Eigenschaften der Gerechtigkeit. Thrasymachos stellt die Behauptung auf: Gerechtigkeit sei das Interesse des Stärkeren, und der Gehorsam des Schwächeren. Socrates widerlegt ihn nicht nur, sondern versetzt ihn sogar durch Aufzeigung seiner Absurditäten in einige Verwirrung. Die einzige Waffe, welche Thrasymachos dagegen zu handhaben weiss, ist eine lange sophistisch gefärbte Tirade, der es selbst an persönlichen Schmähungen und Sticheleien auf den Socrates nicht fehlt. Mit dieser will Thrasymachos wirklich auf und davon gehn. Aber nachdem Socrates ihn hieran durch die Anwesenden hat verhindern lassen, deckt er die ganze Corruption auf, in welcher seine auf das Sittliche bezüglichen Begriffe sich befinden. Seinerseits hebt er dabei wie den sittlichen Vorzug so auch das grössere Glück hervor, welches der Gerechte vor dem Ungerechten voraus hat, indem er dies beides aus dem sittlichen Berufe des Menschen, d. h. aus dessen auf seine Tugend zu begründendem eigenthümlichen Werke zu rechtfertigen bemüht ist. Durch diese Erweisungen

Digitized by Google

wird Thrasymachos zum ersten Male seit seiner Bekanntschaft mit dem Socrates zu einem schamhaften Erröthen gebracht: er wird überhaupt allmälig gelassener und zahmer und entschliesst sich zuletzt sogar, wenn auch freilich in einer etwas ironischen Weise gute Miene zum bösem Spiele zu machen. Wegen dieser nicht ganz freiwilligen und offenen Haltung auf Seiten des Thrasymachos endigt Socrates daher auch damit, die Nothwendigkeit einer noch methodischeren Definition der Gerechtigkeit hervorzuheben, als wie sie in dem Bisherigen gefunden ist — eine Wendung, die, wie sie durch das Frühere in der angegebenen Weise vorbereitet ist, so zugleich schon den Uebergang zu dem nächstfolgenden zweiten Buche enthält.

Innerhalb Dieses ist nun die ganze Anlage bestimmt durch die gleich zu Anfang heraustretende Unterscheidung, nach welcher wir einige Dinge erstreben, rein um ihrer selbst willen, andere wegen der mit ihnen verknüpften guten und endlich noch andere trotz derartiger übler Folgen. Die grosse Menge würde keinen Anstand nehmen, die Gerechtigkeit zu der letztgenannten Klasse, Socrates aber nicht, sie zu der zweiten zu rechnen. Unter diesen Umständen ergreift Glaukon gleichsam die dritte allein noch übrig bleibende Rolle, wenn er darauf dringt, das Wesen der Gerechtigkeit ganz an und für sich und ohne alle Rücksicht auf den aus ihr hervorgehnden Lohn zu betrachten. Dem entprechend beschreibt uns nun die von Glaukon zwar durchgeführte, nicht aber als eigenster Meinungsausdruck gegebene Rede des Glaukon die Gerechtigkeit als ein Mittleres zwischen dem straflos bleibenden Unrechtthun als dem höchsten Gute einerseits und dem ungerächten Unrecht als dem grössten Uebel anderseits, und indem sie die Gerechtigkeit als ein Aufgezwungenes, die Ungerechtigkeit aber als eine von Allen anerkannte Quelle des Nutzens beschreibt, findet sie ihren eigentlichen Höhenpunkt in der Gegeneinanderhaltung zweier Ideale: des Ideals der Ungerechtigkeit einerseits, welches darin besteht, gerecht zu scheinen ohne es wirklich zu sein, und des Ideals der Gerechtigkeit anderseits, welches sich nur da findet, wo man gerecht ist und bleibt auch unter dem härtesten Scheine der Ungerechtigkeit. Adimantos fügt dieser Rede sodann das ergänzende Seitenstück hinzu, indem er — um ihrer Folgen

Digitized by Google

willen sowol das Lob der Gerechtigkeit als auch den Tadel der Ungerechtigkeit ausführt. Er erkennt dabei zwar auch die Schwierigkeiten an, die es mit sich bringt, wenn man den Weg der Tugend wandeln will. Nicht weniger aber betont er auch dafür die Schwierigkeiten einer consequent durchgeführten Ungerechtigkeit. So dass das Ganze seiner Rede also doch auf eine Empfehlung der Tugend, nur von unzulänglichen Motiven her, hinausläuft. Endlich aber Socrates verlegt sodann den ganzen Standpunkt der Untersuchung, indem er das Wesen der Gerechtigkeit nicht sowol in den Einzelnen als in der Gesammtheit des Staatslebens aufzusuchen gebietet.

Damit bekommen wir nun aber zuerst jenen fortan lückenlos fortlaufenden Faden der Untersuchung in die Hände, um den sich das grossartige Ganze der platonischen Politik wie es sich durch das Ende des zweiten Buches, und durch den Rest der übrigen 8 Bücher hindurchzieht, mit graziöser Gesetzmässigkeit ansetzt. Wir stossen da zunächst auf die Entstehungsgeschichte des Staates. Das Bedürfniss der Einzelnen führt überhaupt zur staatlichen Gemeinschaft, die immer mehr wachsende Anzahl der an der Letzteren Theilnehmenden zur Arbeitstheilung — und diese wiederum, verglichen mit dem sittlichen Berufe des Ganzen zu der Gliederung in die drei Stände, die man nicht kürzer zugleich und treffender benennen kann, als durch die ursprünglich freilich wesentlich verschiedenen Culturverhältnissen entnommenen Benennungen des Nähr-, Wehr- und Lehrstandes. Ehe indessen genauer auf die äussere Ausgestaltung ihrer Berufssphären eingegangen wird, tritt die pädagogische Doctrin des Plato in den Vordergrund, deren Grundgedanke die harmonische Verschmelzung gymnastischer und musischer Bildung ist, und die unter anderm auch zu jener berühmten Kritik der Dichtermythologie und des Volksglaubens führt, um derentwillen man den Plato zwar oft gelobt und getadelt, selten aber in der ganzen Tiefe seiner ethischen und religiösen Ueberzeugungen erfasst hat. Es ist der innerste Angelpunkt dieser Kritik, wenn an dem göttlichen Wesen als dessen unveräusserlichste Seiten die Güte und die Unveränderlichkeit hervorgehoben werden — und sie betrifft ganz vorzugsweise die Anschauungen vom Tode,

Digitized by Google

von der wahrhaft sittlichen Tapferkeit und von den Heroen. Die Ausdehnung in Betreff der Menschen wird dagegen deswegen verschoben, weil diese Seite ja den vor der Hand noch erst zu suchenden Begriff der Gerechtigkeit als Maassstab bereits voraussetzen würde. Dafür wird denn aber auch weiter in der Kritik von dem Inhalte der Poesie zu der Art ihres Erzählens fortgeschritten, welche letztere auf den Gesichtspunkt des μίμησις zurückbezogen, und als Drama, Dithyrambos und Epos dreifach unterschieden wird. An die Beurtheilung der musischen Bildung nach ihrer mehr geistigen Seite hin schliesst sich dann die der musikalischen Seite im engern und modernen Wortsinn an. Das Lied wird in Hinsicht auf seine Rede, Tonart und Zeitmaass besprochen, und zuletzt wird noch das Tiefeingreifende der musikalischen Wirkungen, ihre ethische, politische und insonderheit pädagogische Bedeutung hervorgehoben.

Weniger seinem Inhalte als der Form nach einen neuen Anlauf nimmt sodann das vierte Buch, indem der Sinn seiner ersten Erörterung ungefähr dahin geht, dass nicht die Glückseligkeit der Einzelnen, sondern die Gerechtigkeit des Ganzen, der Gesichtspunkt sei, der die Gründung des Staates wie bisher geleitet habe, so auch fortan leiten werde. Aus diesem Gesichtspunkte allein ist daher auch die Aufgabe der Wächter näher zu bestimmen. Es geschieht dies mit Beziehung auf die socialen Verhältnisse der Armuth und des Reichthums, auf die Kriegführung, auf die Frage nach dem Umfange des Staates, und nach der Vertheilung der Arbeit, vor allem aber mit Rücksicht auf das Pädagogische. Ergänzend und einschränkend ist die Erziehung mit der philosophischen Gesetzgebung zusammenzuwirken bestimmt, und zwar in einer solchen Weise, dass auch die religiösen Seiten des Volkslebens dabei in Acht genommen werden (p. 419 a. — 427 d.). Nach abgeschlossener Gründung des Staates kehrt die Untersuchung sodann auf die ursprünglich in Angriff genommene Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit und somit auch auf die Erörterung der übrigen drei Tugenden zurück. Es ist leicht abzusehn, wie dabei die Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit eine besondere Beziehung zu je einem der drei Stände bekommen muss. Nicht weniger aber lässt Plato es

Digitized by Google

sich dabei angelegen sein, durchgehnds die Rücksicht auf die Gerechtigkeit des Ganzen hervorzuheben — grade so wie er bei Betrachtung des individuellen Lebens zwar auch die einzelnen Richtungen desselben in ihrer Gesonderheit von einander auffasst, ohne aber je ihre Zusammenfassung zu einer inneren Einheit aus dem Auge zu verlieren.

Fünftes Buch. Die schon am Schlusse des vorigen Buches angeknüpfte Untersuchung, welche in der Absicht, die einzelnen Arten der Ungerechtigkeit genauer einzusehn, das allmälige Ineinanderübergehn der einzelnen Staatsverfassungen, wie dasselbe durch sittliche Corruption der Einzelnen wie des Ganzen, veranlasst wird, darlegen sollte — wird vor der Hand noch erst wieder verschoben, um zunächst die früher nur im Vorbeigehn berührten Fragen von der politischen Stellung der Frauen, von der Weiber und Kindergemeinschaft der Wächter und im Zusammenhange damit überhaupt die gesammte Lebensordnung der Wächter zur Anschauung zu bringen. Der erste Abschnitt (449 a. — 57 b.) behandelt die Theilnahme der Weiber am Wächterberufe. Der zweite (457 b — 66 d.) die Weiber- und Kindergemeinschaft der Wächter, sowie alle auf ihre Erzeugung und körperliche Ausbildung bezüglichen Massregeln. Ein dritter endlich (466 d. — 471 c.) erörtert die Kriegsverhältnisse und im Anschluss daran die Sklavenfrage. Der Schluss des Buches leitet dann aber die im nächsten Buche weiter fortgesetzte Untersuchung über die reale Ausführbarkeit des bisher beschriebenen Staates ein.

Diese Ausführbarkeit ist an eine grosse Hauptbedingung geknüpft. Es wird nicht eher besser werden im Staate, so lautet der verhängnissvolle Ausspruch des Plato, als bis entweder die Philosophen zur Herschaft gelangen, oder auch die Herscher sich zum Philosophiren entschliessen. Desswegen gilt es daher auch jetzt, das Bild solcher philosophischen Herscher in seiner ganzen Schärfe vor Augen und gegen einige der naheliegenden Verkennungen sicher zu stellen. Mit allen natürlichen Anlagen Leibes und der Seele ausgerüstet, erscheinen dieselben als die Bethätiger aller Tugenden und insonderheit als Feinde jeder Lüge. Und wenn sie dessen ungeachtet in den politischen Verkehrsverhältnissen sei es als unpractische Grübler, sei es

Digitized by Google

als verderbliche Sophisten erscheinen, so liegt die Schuld hiervon nicht sowol an ihnen, als hauptsächlich an der Beschaffenheit des Staates selbst, und an zweiter Stelle dann freilich auch an den die wahren Philosophen um ihren guten Ruf bringenden und doch so wesentlich von ihnen verschiedenen Sophisten und Demagogen. Bei solchen Schwierigkeiten und Hindernissen, die sich der Realisirung des politischen Ideals in den Weg stellen, bedarf es daher auch gradezu einer göttlichen Schickung, wenn an derselben nicht ganz soll verzweifelt werden. Der eigentliche Sinn einer solchen Schickung wird dabei aber doch von Plato in die immer energischere Zurückbeziehung ausnahmslos aller und jeder practischen und theoretischen Beziehungen auf die eine Idee des Guten verlegt. Und so kann sich denn nun an das Bisherige mit innerlicher Verknüpfung eine auf den Philebus wieder zurückgreifende Erörterung über die Idee des Guten als das höchste Gut anschliessen.

Eben diese Idee des Guten schildert uns nun das sechste Buch als Princip alles Seins, Werdens und Erkennens, durch sein singuläres, und in späterer Zeit mit Recht so berühmt gewordenes Gleichniss von der Höhle. Dasselbe ist dazu bestimmt, den Gegensatz der Sinneserkenntniss — in ihren beiden Gliedern als εἰκασία und πίστις — gegen die Ideenerkenntniss — sei's vermittelnder, sei's unmittelbarer Art als διάνοια und νοῦς — hervorzuheben, und begründet dann weiter sowol die Nothwendigkeit als auch die Möglichkeit, mittelst der Erziehung die besten Naturen zur Einsicht in die Idee des Guten als höchsten Gegenstand des Erkennens zu erheben, und doch auch zugleich zur Rückkehr in die Verhältnisse des empirischen Staates zu veranlassen. Diese Auseinandersetzung erweitert und vertieft sich immer mehr zu einer Darlegung des philosophischen Lehrcursus für die zum Regiment bestimmten Jünglinge und ergänzt dadurch die früher berücksichtigten Erörterungen über Musik und Gymnastik, namentlich auch durch die Hervorhebung, inwiefern Mathematik — ihren einzelnen Theilen und Anwendungen nach als Arithmetik, Planimetrie, Stereometrie und Astronomie — und Dialektik die wahren philosophischen Bildungsmittel abgeben, durch welche allein die Seelen vom nächtlichen Tage zum wirklichen übergeleitet zu werden

Digitized by Google

vermögen. Vom 10. bis zum 17. Jahre soll der musische Unterricht vorherschen, bis zum 20. der gymnastische, seit diesem bis zum 30. erstreckt sich der mathematische, und von da ab der eigentlich philosophische für die zu demselben geeigneten Naturen. Den Zeitraum vom 35. bis 50. Jahre umfasst dann die practische Prüfungs- und Bewährungszeit — der letzten Stufe vor der Ausübung des höchsten Regiments, von welchem dann nur der Tod abruft, der aber den Philosophen im Jenseits auch nur seiner wahren Heimath entgegenführt.

Achtes und neuntes Buch. Zurückgreifend auf die Schlussbetrachtung des vierten Buches parallelisirt Plato fortan die Stufenfolge der schlechten Staats- und Seelenverfassungen miteinander. Alles Entstehende muss wieder vergehn. Aus diesem Grunde kann daher auch der Idealstaat dem Untergange nicht ausweichen — er müsste denn, was natürlich unmöglich ist, — dem Zusammenhange mit dem ganzen übrigen Weltlauf entnommen sein. Ein solcher Untergang vollzieht sich nun aber zuerst in der fast unwillkürlich eintretenden Verschlechterung der philophischen Herscher, die als ihre entsprechende Folge in der Verfassung die Timokratie, und in den einzelnen Menschen einen dieser Staatsform entsprechenden Character erzeugt. Da weicht die Weisheit der Herrschaft des Ehrgeizes, und die Philosophie der von ihr losgerissenen Tapferkeit (p. 547c.—550c.). Als zweite Stufe ergiebt sich sodann die Ochlokratie und der ihr entsprechende Character der Einzelnen. Hier wird das Entscheidende des Regiments von einem bestimmten Census abhängig gemacht, und im Zusammenhange hiermit weicht denn auch überhaupt die Weisheit und selbst der tapfere Ehrgeiz vor der beide verdrängenden Habsucht (p. 550 c.—555 b.). Als dritte Stufe erscheint dann der demokratische Staat und Mensch — beide vorzugsweise characterisirt durch ihre völlige Characterlosigkeit, d. h. durch die in ihnen stattfindende Durcheinanderwerfung aller normalen Bestimmtheiten. Sie können daher auch nur noch einen Schritt weiter herabsinken, zur Tyrannis nämlich, d. h. zu jenem Zustande grössten politischen Elends, in welchem das Uebermaass der scheinbaren Freiheit zur Knechtung Aller durch Einen umschlägt (562 a.—580 a.). Das Ende des Buches bildet dann eine neue, nachdrückliche Wiederholung

Digitized by Google

der alten platonischen Auffassung von der alleinigen Glückseligkeit des Gerechten.

Mit einer zwar erneueten, in gewisser Weise doch aber auch ermässigten Rechtfertigung seiner früher geforderten Ausschliessung der Dichter aus dem Idealstaat beginnt Plato das zehnte Buch. Im weiteren Verlaufe desselben geht er dann aber rasch dazu über, den Blick in's Jenseits zu erweitern, weil durch dieses auch alles politische Leben erst vollständig abgeschlossen wird. Dies geschieht zunächst, indem die Unsterblichkeit der Seele aus dem Umstande dargethan wird, dass sie selbst durch das ihr eigenthümliche und sie specifisch bedrohende Uebel der Schlechtigkeit dennoch nicht zu Grunde gerichtet wird — woher denn also auch die von Anfang an bestimmte Anzahl der einzelnen Seelen nicht anders kann, als zu allen Zeiten unverändert dieselben bleiben (p. 611 a.). Daran schliesst sich dann weiter (p. 614 a.) der tiefsinnige Bericht des Pamphyliers Er an, sein Bericht von demjenigen, was er im Jenseits geschaut haben wollte, als er 10 Tage auf dem Schlachtfelde für todt liegen gelassen, dann aber am 12. Tage wunderbarer Weise wieder aufgelebt war. Dieser Bericht widerholt, freilich nicht ohne einige eigenthümliche Abweichungen Plato's schon im Gorgias und Phaedo niedergelegte Auffassungen von den Belohnungen und Strafen des Jenseits. Er schliesst mit derselben grossartigen Feierlichkeit und Würde die Republik, mit welcher die Scene vom Fackellaufe dieselbe eröffnet hatte. Beide Partieen enthalten den Hinweis auf die Ergänzung des Endlichen durch das Ewige!

Wir brechen hier jede weitere Erörterung über die platonische Republik ab. Nicht zwar als ob es in Betreff ihrer an Stoff zu weiteren Auseinandersetzungen gebräche — man überblicke doch nur die grade bei diesem Werke zu ganz unglaublichen Dimensionen angewachsene Litteratur älterer und neuerer Zeit[1]), und man wird sich davon überzeugen können, dass grade

1) Ohne hier die Erwähnung der bekannten und oft angeführten Werke von Steinhart, Susemihl u. A., sowie der in ihnen verzeichneten Litteratur wiederholen zu wollen, sie es gestattet nur auf einige der neuesten, auf die Republik bezüglichen Arbeiten hinzuweisen. Dahin gehören vor Allem die Darstellungen in Stöckl's „Die speculative Lehre vom Menschen

Digitized by Google

hier die Quelle am ergiebigsten fliesst und mit leichtester Mühe daher auch von uns wenn schon nicht erschöpft, so doch benutzt werden könnte, wenn anders der unserem ersten Buche zugemessene Raum dies erlaubte. Aber diese Einschränkung in Betreff des Letzteren ertragen wir hier nun doch auch wirklich weniger unwillig, als bei mancher früheren Gelegenheit, da wir in gewisser Weise uns noch zu wiederholten Malen durch unsere späteren Betrachtungen, selbst auf das Einzelne der platonischen Republik zurückgewiesen sehn werden. Die Republik gehört unter die zu allen Zeiten am meisten gelesenen Werke des Plato, was sich auch — bei allen ihren Vorzügen und Mängeln — sehr wohl begreifen lässt. Wir bleiben also gewissermassen noch immer bei ihr, auch wenn wir sie vor der Hand verlassen.

Nächst der Republik gilt dann aber das eben Gesagte von keinem zweiten Werke mehr als von dem Timaeus. Auch über ihn werden wir uns daher an dieser Stelle so kurz fassen dürfen, als der Ueberblick des Ganzen es nur irgend erträgt [1]).

§. 12. Timaeus und Kritias.

Sowohl der innere als auch der äussere Zusammenhang, welcher den Timaeus mit der Republik verknüpft, ist schon in

---

und ihre Geschichte. Würzburg 1858. I. bes. p. 359 u. f. Hildenbrand's Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. Leipzig 1860. I. p. 121. Strümpell's Gesch. der praktischen Philos. der Griechen vor Aristoteles, Leipzig 1861, bes. p. 353 u. f. Volquardsen, Platon's Idee des persönlichen Geistes und seine Lehre über Erziehung, Schulunterricht und wissenschaftliche Bildung. Berlin 1860. Justi, die ästhetischen Elemente in der platonischen Philosophie. Marburg 1860, bes. p. 120. Auf Zellers vielgelesenen Aufsatz „der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit" (v. Sybels histor. Zeitschrift 1859) werden wir später zurückzukehren Gelegenheit haben. —

1) Der geneigte Leser vergesse nicht, was hier ein für alle Mal in Erinnerung gebracht wird, dass nicht die Verschiedenheit des Werthes, auch nicht etwa die grössere oder geringere Schwierigkeit ihrer Auslegung und Auffassung den eigentlichen Masstab der Ausführlichkeit abgegeben hat, in welcher wir die einzelnen platonischen Werke behandeln — sondern lediglich die Rücksicht auf ihre spätere Benutzung und den Umfang, in welchem diese eine mehr oder minder umständliche Behandlung wünschenswerth macht.

Digitized by Google

dem Früheren berührt worden [1]). Jener liegt in der überhaupt als platonische Grundanschauung anzusehnden Analogie zwischen dem Einzelleben einerseits und dem natürlichen und sittlichen Ganzen anderseits, sowie zwischen diesen beiden letzteren Gliedern unter einander. Dieser aber besteht darin, dass Timaeus zur Vergeltung für das in der Republik vom Sokrates Vorgetragene diesem sowol wie Kritias und Hermokrates [2]) eine Darstellung von der Natur des Ganzen giebt, anhebend mit der Entstehung der Welt, schliessend mit der Natur des Menschen. Voraufgeschickt wird dieser Erörterung indessen eine Mittheilung des Kritias, die mittelst einer in seiner Familie überlieferten und auf den Solon zurückgehnden Sage dazu bestimmt ist, den bisher betrachteten Idealstaat gleichsam im Leben und in der Bewegung des Kampfes zu zeigen — der von Sokrates begrifflich und im Ideal ersonnene Staat mit seinen Bürgern wird darin als geschichtliche Wahrheit unter den eigenen Vorfahren Athens geschildert — und nachfolgen sollte ihr eine weitere Ausführung eben dieses Mythus, die sich in sofern an die Reden des Sokrates sowohl als des Timaeus anschliessen sollte, als sie aus der Hand beider die Menschen nimmt: von diesem ins natürliche Leben gerufen, von jenem in sittlicher Vollendung [3]) gezeigt, um ihrerseits die so Ueberkommenen dann als Athener, als die nach der solonischen Sage jetzt verschwundenen Athener der Vorzeit zu schildern. So fasst also der ursprünglichen Absicht gemäss eine doppelte Rede des Kritias die des Timaeus ein, und auf sie alle sollte dann zum Schluss der Vortrag des Hermokrates folgen. Zu bedauern aber ist es dabei, dass uns

---

1) Vrgl. oben p. 44. 46. 56. 57. 249 seq.

2) Ausser diesen Dreien wird im Beginn des Timaeus noch ein Vierter, Ungenannter, erwartet. Aber so wenig wir aus der Republik die Anwesenheit irgend Eines dieser Mitunterredner erfahren, so wenig erfahren wir hier, wer dieser Vierte sei, und nur, dass er Krankheits halber ausbleibt, sowie dass die Anderen seine Redeverpflichtung mit übernehmen wollen, hören wir noch. Auf die künstlerische Bedeutung dieser Eigenthümlichkeiten kommen wir bei andern Gelegenheiten zurück.

3) Man beachte an dieser Stelle (p. 27. 6.) nicht nur den Ausdruck πεπαιδευμένους im Vergleich mit dem Oben p. 251 Gesagten, sondern auch die sehr characteristische Einschränkung, die in dem beigefügten τινάς liegt.

Digitized by Google

der Letztere ganz vorenthalten, und auch die zweite Rede des Kritias nur als Torso erhalten oder vielmehr mitgetheilt ist.

Indem wir es uns vorbehalten, die erste — früher schon in einer anderen Beziehung von uns berührte [1]) — Rede des Kritias im Zusammenhange mit jener zweiten umständlicher zu betrachten, glauben wir den Inhalt der nur scheinbar nicht wohlüberlegten Untersuchung des Timaeus am leichtesten überblicken zu können, wenn wir uns dabei auf die Erörterung von vier Hauptpunkten concentriren. Diese betreffen den Anfang und die Ursache, das Vorbild und die im Einzelnen näher ausgeführte Einrichtung der Natur. Die Natur ist ein im Raum und in der Zeit, durch den vernünftigen Willen des gütigen Gottes und nach dem Vorbilde der Idee des Guten gewordenes Ganze, das ist in wenige Worte zusammengedrängt der eigentliche Grundbegriff des Timaeus, der platonischen Physik überhaupt. Nicht aus der Natur schöpft oder erweist Plato den Gedanken seines Gottes und seiner Ideenwelt, aber er findet beides in jener wieder, erläutert sich jene aus diesen beiden; darum ist ihm die Naturbetrachtung zwar nur eine Erholung und Unterbrechung nach ernsterer wissenschaftlicher Betrachtung, aber auch als solche gilt sie ihm noch als eine tadellose Lust nicht unverständiger Männer.

Heidnische Kosmogonien und die Schöpfungslehre der positiven Offenbarung beginnen beide mit der unmittelbaren Beschreibung dessen, was „im Anfange“ war. Der philosophischen Reflexion des platonischen Timaeus mochte dies als eine petitio principii erscheinen, wenn man nicht zuvor die Frage untersuchte, ob sie überhaupt als eine gewordene aufzufassen sei oder nicht. Es ist interessant zu sehn aus welchem Grunde Timaeus das Erstere bejaht. Die Welt ist sichtbar, tastbar, überhaupt wahrnehmbar: sie besitzt einen Körper. Nun aber ist alles Körperliche ein Gewordenes. Also muss auch die Welt als eine gewordene angesehn, muss ein zeitlicher Anfang derselben angenommen werden.

Aber es wird und ist nichts in der Welt, als nach einem Vorbilde und durch eine Ursache. Durch welche Ursache und

---

4) Vgl. oben p. LI.

Digitized by Google

nach welchem Vorbilde ist nun also die Welt geworden? Dass Plato die Ursache der Weltbildung weder in eine blind wirkende Naturkraft noch sonst irgendwie in eine starre Nothwendigkeit oder wohl gar in das unfassbare Spiel des Zufalls verlegen werde, statt in die vernünftige Ueberlegung eines gütigen Gottes, in die *προνοῖα*, wird Niemanden überraschen können, der auch nur den Phaedrus oder den Phaedo oder den Philebus mit Aufmerksamkeit gelesen hat. Darum durchzieht denn auch die Hervorhebung göttlicher Güte und Weisheit den ganzen Timaeus. Gott kann alles, was er will, aber er will nur das Gute. Gott st gut, aber dem Guten wohnet keinerlei Neid ein, darum will Gott auch seiner Welt so viel Grösse und Schönheit, so viel Bestand, Vollständigkeit, Selbstgenügsamkeit, Ordnung, Glückseligkeit und Gottähnlichkeit, ja wie Plato sich nicht scheuet, gradezu zu sagen, so viel Göttlichkeit als nur irgend möglich als ihre Natur nur irgend zulässt, mittheilen. Es ist nur eine Folge dieser Tendenz, wenn ausdrücklich erklärt wird, dass das Vorbild, nach welchem die Welt entsteht und besteht, nicht sowol ein gewordenes als vielmehr ein ewiges sei. Es ist eine weitere Folge derselben, wenn die Nothwendigkeit, einen Weltleib, eine Weltseele und eine Weltvernunft oder einen Weltgeist auzunehmen und von einander zu unterscheiden behauptet wird, da ein vernünftiger Leib besser sei als ein vernunftloser, mit dem Leibe die Vernunft aber nicht anders als durch Vermittelung der Seele in Beziehung treten könne. Auch dass es nur eine Welt, nicht aber eine, sei's bestimmte, sei's unbestimmte Mehrheit von Welten gebe [1]), dass diese eine Welt in ihrem Körper die bekannten vier Elemente in sich zur geschlossenen Einheit [2]) zusammenfasse, dass diese Elemente in erschöpfender Vollständigkeit in der Welt enthalten seien, und die Welt

1) Pag. 31 b. heisst es: *εἷς ὅδε μονογένης οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτ' ἔσται.* Ebenso am Schluss und oft.

2) Das Nähere hierüber siehe bei Boeckh. de platonica corporis mundani conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis. Heidelberg 1810. Müllers Uebers. VI. p. 259. Susemihl, II. 2. p. 246 seq. Hier sei nur bemerkt, dass die Sichtbarkeit und Tastbarkeit der Welt die Existenz von Feuer und Erde, die Körperlichkeit überhaupt aber die Zwischeneinschiebung nicht blos eines einzigen, sondern zweier Mittelglieder, Luft und Wasser, zu ihrer Verknüpfung fordert.

Digitized by Google

daher auch eben sowenig einer Ergänzung von aussen bedürfe, als irgend welche von dorther drohnde Gefahr für ihr Inneres zu befürchten habe, dass die Welt daher auch weder zum Athmen noch zur Wahrnehmung, weder zur Aufnahme noch zur Ausscheidung der Nahrung irgend welcher Organe bedürfe, dass dieselbe aber in der vollkommensten Gestalt, als Kugel, und mit der vollkommensten unter allen sieben Bewegungen [1]) zu denken sei; solche und noch einige ähnliche sich daran anschliessende Bestimmungen [2]) gelten dem Timaeus auch nur als unmittelbare Consequenzen aus der von ihm vorausgesetzten Güte und Intelligenz der die Welt bestimmenden Ursache. Vor allem hängt mit dieser aber auch noch dasjenige zusammen, was er über die Zeit lehrt. Nach ihm entsteht sie mit dem Uranos. Es ist als wünschte wohl der Gott selbst seine Welt dem Urbilde ganz gleich und desswegen wie dieses unvergänglich und ewig zu machen [3]). Aber wie von einer unzweifelhaften

1) P. 34 a. heisst es: *κίνησιν ἀπένειμεν τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν, διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον.*

2) Die wichtigste aber auch zugleich schwierigste unter ihnen betrifft die Bildung der Weltseele aus der Natur des Andern und des Selbigen, nebst den daraus sich ergebenden Consequenzen für die Construction der astronomischen Verhältnisse. Wir verweilen hierbei nicht, weil es uns nicht unerlässlich scheint, schon hier auf jene sehr complicirten Untersuchungen einzugehn, später aber werden wir doch wiederholt auf sie zurückgewiesen werden. Man vergleiche statt dessen die immer mehr wachsende Litteratur über diese Punkte, besonders Boeckh in Creuzer und Daub's Studien 1806, vergl. mit seinem specim. ed. Tim. 1807 und seiner vorhin angeführten Abhandlung. Sodann de platonico system. coelestium globorum. Heidelb. 1810, über das kosm. System des Plato, Berlin 1852 (als Gegenschrift gegen Gruppe's kosm. System der Alten). Krische theol. Lehren, Göttingen 1840, I. p. 181. Ueberweg im Rhein. Museum 1854. G. Grote Platons Lehre von der Rotation der Erde und die Auslegung derselben durch Aristoteles. Aus dem Engl. von Holzamer, Prag 1861, sowie die betreffenden, zum Theil sehr lehrreichen Abschnitte aus den oft angeführten Werken von C. F. Hermann, Müller, Steinhart, Susemihl, Zeller u. A., wo auch noch ein weiterer Litteraturnachweis anzutreffen ist.

3) Die wohlwollende Freude, welche der weltbildende Künstler unter seinem Geschäfte an demselben empfindet, ist der eigentlich forttreibende Impuls der ganzen Darstellung. In diesem Zusammenhange p. 37 c. steht auch das berühmte *ὀγεγηήσας πατὴρ ἠγάσθη — εὐφρανθείς κ. τ. λ.*

Digitized by Google

Unmöglichkeit steht er davon doch ab und begnügt sich statt dessen damit, der Welt statt der Ewigkeit das bewegte Bild derselben, die Zeit „hinzuzuersinnen“, indem er auf diese Weise das Abbild dem Urbilde, so nahe als möglich zu bringen sucht.

Indessen es darf an dieser Stelle nicht länger unterlassen werden darauf hinzuweisen, wie in all diesem doch auch nicht nur jene eine, auf Gottes Weisheit und Güte zurückweisende Tendenz liegt, sondern im Kampfe mit dieser zugleich eine zweite [1]). In edelster Emphase wird die überall hervorleuchtende neidlose Güte Gottes proklamirt, aber daneben tritt zugleich das Bekenntniss des Kleinmuths: schwer ist es den Vater des All zu finden, und ihn Allen zu nennen, ist unmöglich. Wo Plato darauf ausgeht, demjenigen Vorbild, nach welchem die Welt existirt, die Ewigkeit zu vindiciren, da beruft er sich zwar zur Bestätigung dessen nicht blos auf die Beschaffenheit ihres Urhebers, sondern zugleich auch auf die offen vorliegende Beschaffenheit der Welt selbst, und beide Rücksichten übereinstimmend führen ihn zur gleichen Ueberzeugung. Aber mit ganz anderer Sicherheit geht diese Ueberzeugung ihm doch aus jener ersten als aus dieser zweiten Rücksicht hervor. Wo er auf die Welt blickt, da ist es durchgehnds, als enthielte dieselbe wirklich einen Widerstand, dem der weltbildende Gott alle Ordnung und Schönheit, allen Bestand und alle Dauer, die er der Welt mitzutheilen gedenkt, fortdauernd erst abzuringen habe „So viel als es möglich ist“ und „soweit als die Natur es zulässt“; solche und ähnliche oft vorkommende Bestimmungen enthalten Einschränkungen, denen zwar nicht der gute Wille und die Weisheit Gottes, doch aber seine weltbildende Macht ausgesetzt ist. Ja! es giebt gradezu eine Gränze, jenseits welcher der höchste Gott sich nicht selbst mehr mit der Weltbildung befassen darf, wenn in Folge davon nicht entweder das hervorzubringende Geschöpf über die ihm zukommende Sphäre hinausgehoben, oder auch der Gott unter die seinige herabgezogen werden soll [2]).

---

1) Vrgl. dazu Trendelenburg histor. Beiträge zur Philos. II. p. 127 seq. coll. 139 seq.

2) Wir verstehen darunter die Zurückziehung des höchsten Gottes und die Uebertragung seines weltbildenden Geschäfts an die eben hervorgegangenen Götter p. 41 a. Vgl. auch das Θέμις in p. 30 a.

Digitized by Google

Was es aber mit all diesem eigentlich auf sich habe, das erfahren wir erst da, wo der platonische Timaeus, wie er selbst sagt, von der Rede genöthigt, sich anschickt (p. 49 a), „einen dunkeln und schweren Begriff in Worten zu verdeutlichen.“ Es ist dies der platonische Begriff der Materie, zusammenhängend mit dem der Nothwendigkeit einerseits und dem des Raums anderseits — es ist derjenige Begriff, den man allerdings nicht umhin kann, als die eigentliche Achillesferse des Systems zu bezeichnen.

Es ist eine der eigenthümlichsten Wendungen, mit welcher der platonische Timaeus p. 47 e. verkündigt, dass er bisher die Welt betrachtet habe, so wie sie sich aus der Zweckmässigkeit der Vernunft ergiebt, fortan dieselbe aber noch in's Auge fassen werde, sofern sie unter den Gesichtspunkt der Nothwendigkeit fällt. Und gleich hernach folgt dann jene andere Stelle, in welcher als ein Drittes zu dem bisher Betrachteten, d. i. zu dem Vorbild und dem Abbild dann noch dasjenige hinzutritt, worin, als in einer ὑποδοχή, der Process des Werdens vor sich geht. Ein innerer Zusammenhang verbindet diese beiden Stellen untereinander, die in Folge dessen einander wechselweise erläutern. Beide sind nur in verschiedener Wendung Ausdruck für die dem Timaeus unerlässliche Anerkennung der wirklichen Welt, auch nach derjenigen Seite hin, in welcher diese sich weder völlig deckt mit der Ideenwelt, noch ihr auch nur entspricht als Abbild. Es bleibt ein Rest an der wirklich gewordenen Welt, der sich nicht auflösen lassen will in den Gedanken der Idee. Unerklärlich, irrationell, incommensurabel mit den eigensten Voraussetzungen seines Systems mag dieser Rest dem Timaeus vorkommen, aber auch so erkennt er sein thatsächliches Vorhandensein an. Das führt ihn auf jenen Begriff der Nothwendigkeit, die er bald mehr als helfende Mitursache, bald mehr als bindende Schranke dem rein vernünftigen Walten des Gottes entgegensetzt, immer aber doch irgendwie entgegensetzt und als ein von ihm Verschiedenes fasst. Und nichts Anderes als eben dies ist nun auch der Sinn jener ὑποδοχή, in welcher das Werden vor sich geht. Streng genommen soll es nicht mehr bedeuten, als eine conditio sine qua non. Unmerklich spielt sein Begriff doch aber auch noch in's Bestimmtere und Positivere hinüber, wenn es uns als das ἐκμα-

Digitized by Google

γεῖον geschildert wird, aus dessen Schooss alle einzelnen Veränderungen des Körperlichen hervorgehn, um in denselben zurückzugehn. Beide Seiten hängen doch aber auch auf's genaueste untereinander zusammen, und traten in gleicher Weise auch schon an dem Ἄπειρον des Philebus heraus, nur dass in diesem Dialoge die ganze Art und Richtung der Betrachtung die Schwierigkeiten jener Doppelseitigkeit mehr verdeckte, während sie hier im Timaeus evidenter werden. Im Philebus überwiegt noch die aufsteigende Richtung der Betrachtung, deren Ausgangspunkt das Vorhandensein der gewordenen Welt, und deren Ziel die Constituirung der Ideenwelt ist. Der Timaeus aber will herab steigend von dieser deren Abbild auch in der Natur aufzeigen. So entfernt sich die fortschreitende Betrachtung des Philebus immer mehr von dem Begriffe der Materie, die dort als das zu begränzende Unendliche erscheint, während dagegen die Entwicklung des Timaeus an diesem Begriffe ausläuft, und bei ihm gleichsam wie bei einer unüberwundenen Schwierigkeit stehn bleibt. Wissenschaftlich steht keine von diesen beiden Darstellungen höher als die andere, aber die des Timaeus ist weniger glücklich in Verbergung der inneren Schwierigkeiten, die auf der wissenschaftlichen Grundlage haften. Soll man diese Schwierigkeiten aber auf einen allgemeinen Ausdruck bringen, so bestehn sie in nichts Anderem als darin, dass Plato ursprünglich zwar davon ausging, die Idee und Materie in einem unbedingten, einander ausschliessenden Gegensatze zu fassen, so dass in Folge dessen jene als der Inbegriff alles wahrhaft Seienden, diese als das schlechthin Nichtige erschien, nachträglich aber doch nicht umhin konnte, auch der Materie eine darüber hinausgehnde substantiellere Bedeutung beizulegen, so dass nun der ursprüngliche Sinn seiner Kategorien sich zu verwirren begann. Ursprünglich waren die Kategorien Idee und Materie in strengem Gegensatze zu einander gedacht, allmälig aber trieb es den Plato — nicht nur von einer Idee der Materie, sondern selbst von einer Materie der Ideenwelt zu reden. Auf diese Weise ward aber der Begriff der platonischen Materie immer mehr ein schwebender [1]), von dem es noch leichter zu sagen, was

1) Materie ist dem Plato schwerlich das blosse Aneinanderscheinen der

Digitized by Google

er dem Pato nicht bedeutet, als was er ihm bedeutet, — und eben desswegen nannte ich ihn vorhin die Achillesferse des platonischen Anschauungen.

Wollen wir uns indessen jetzt wieder zu helleren Regionen des Timaeus zurückwenden, so mag der Uebergang dazu vielleicht am besten erfolgen durch Prüfung des Verhältnisses, in welchem der Begriff des Raumes zu dem der Materie steht.

Wir haben vorhin angedeutet, wie die Aussagen über die Materie nicht überall untereinander stimmen; unter diesen Aussagen befindet sich nun aber in unabläugbarster Weise auch diejenige, welche die Materie gradezu mit dem Raum identificirt. Diese Identification hat aber auch, in der That, nichts Ueberraschendes. Denn wenn doch die Materie nicht sowohl dasjenige sein sollte, woraus alles wird, als vielmehr dasjenige, worin alles Werden vor sich geht, was ist sie dann anderes als der Raum, als „die Form der räumlichen Getheiltheit und der Bewegung," nicht sowol ein Ausgedehntes, als die Ausdehnung selbst, nicht das Raumerfüllende, sondern der Raum, streng genommen nicht die Materie selbst, wenigstens nicht das, was der philosophische Sprachgebrauch seit Aristoteles so zu nennen gewohnt ist, sondern nur „die Form der Materialität." (Zeller p. 469). Diese Auffassung darf nun zwar nicht als die allein entschei-

---

Ideen; anderseits begeht er aber auch nicht jenen groben „Anthropomorphismus", die Materie als eine Art Chaos zu denken, um dessenwillen der jugendliche Schelling den platonischen Timaeus so herbe und ungerecht tadelt. (Vgl. Boeckh in den Studien p. 27.) Dessen ungeachtet trifft jede dieser beiden einander widersprechenden Auslegungen eine in der platonischen Auffassung wirklich vorhandene Seite: die erste ist die rücksichtslose Consequenz aus der ursprünglichen Anlage der Ideenlehre; die andere die nächstliegende Möglichkeit, sich den Begriff der Materie anschaulich vorzustellen. Zwischen diesen beiden Seiten besteht nun allerdings ein Widerspruch und an diesem innern Widerspruch scheitert der platonische Begriff der Materie. Dass dies Letztere wirklich der Fall ist, gestehn wohl Alle zu; dennoch überwiegt bei den Meisten die Tendenz noch viel zu sehr, die platonische Lehre consequenter darzustellen, als wie sie wirklich ist. Sehr sorgsam ist Zeller's Auseinandersetzung über die Materie (Griech. Ph. II. ed. 2. p. 457 seq.), wenn schon ich auch ihr nicht unbedingt beistimme. Auch er muss indessen zugeben (p. 469), dass die Vorstellung von der platonischen Materie, wie er sie entwickelt, „sich schwer durchführen lasse."

Digitized by Google

dende zu Grunde gelegt werden, wo es sich darum handelt, einzelne Stellen der platonischen Schriften, die von der Materie handeln, auszulegen, aber vorhanden ist sie doch auch, und ihre Berücksichtigung ist desswegen so wichtig, weil sie der allgemeinste Ausdruck für alles dasjenige ist, was im Einzelnen manchem Leser des Timaeus so viele Bedenken verursacht: der auffallende Versuch des Plato nämlich, mittelst blosser Spekulationen arithmetischer und geometrischer Art die reale Welt, die Natur, das Universum auch nach seiner stofflichen Seite hin construiren zu wollen. Auf diese Weise aber construirt er doch wirklich alles, was er über die Weltseele, und die Anzahl und Beschaffenheit, über die Aufstellung und Bewegung der grossen Weltkörper sowie endlich auch, was er über den menschlichen Körper im Einzelnen sagt. Die Auslegung aller dieser Sätze gehört indessen zu den schwierigsten Aufgaben, die Plato an seinen Leser stellt — und zwar weniger noch wegen der in ihnen enthaltenen ächt speculativen Momente, als weil sie diese Momente in einer wunderlichen Verschmelzung bringen mit den Anschauungen einer zwar noch in ihrer ersten Entwicklung begriffenen, doch aber sofort nach den höchsten Aufgaben greifenden Mathematik, Astronomie und Musik [1]). Aus dem damit bezeichneten Com-

1) Aeusserst treffend, und zugleich mit dem ihm eigenen graziösen Humor ausgedrückt sind die Worte, „über den Werth oder Unwerth dieser Ideen," mit welchen Boeckh seine bahnbrechende und tonangebende Abhandlung über die platonische Weltseele schliesst: „Wo es auf Grössenmessung ankömmt, haben sie freilich keinen Nutzen, aber als Ideen verdienen sie alle Achtung, sie sind ächt humane Ideen. Nicht die reine Form des Weltalls ist ausgesprochen, sondern eine Form, unter welcher dasselbe ein Pythagoras, ein Platon empfangen, oder wozu er es gestaltet hat. Und sollten wir trefflicher Meister schöne Gebilde nicht mit Liebe betrachten, wenn auch die Originale, nach welchen sie gearbeitet worden, nicht getroffen sind?" (vgl. auch das Nachfolgende). Wie vortheilhaft unterscheidet sich diese besonnene und sachlich-fruchtbare Abschätzung Boeckh's unter Anderm auch von den in sich und der geschichtlichen Wahrheit gegenüber haltlosen Erörterungen von Michelis, der einerseits überall Katastrophen, Confusionen und selbsterkannte Incapacitäten des platonischen Standpunktes, anderseits aber dessen ungeachtet Annäherungen an die eigenthümlichsten Mysterien der positiven Offenbarung erblickt, und Letzteres noch dazu, indem die Bekanntschaft des Plato mit dem Alten Testamente ausdrücklich abgelehnt wird, was wir zwar an sich keineswegs tadeln können, doch aber höchst auffallend finden

Digitized by Google

plex heben wir desswegen hier für unsre Zwecke auch nur diejenigen Seite noch heraus, die zu den einfachsten gehört, und die die vier Classen von lebenden Wesen betrifft, mit denen Timaeus das Weltall bevölkert.

Diese vier Classen entsprechen den vier Elementen: dem Feuer entsprechen die gewordenen Götter, der Luft die Vögel, dem Wasser seine Bewohner, und endlich der Erde die Gesammtzahl der Landthiere, unter welche auch der Mensch mitbeschlossen ist. Von diesen vier Classen beschäftigen indessen die erste und letzte den Timaeus vorzugsweise, und auch von den Landbewohnern hauptsächlich nur die Menschen, und unter den Menschen wiederum ist es der Mann, um dessenwillen eigentlich alle übrigen Wesen nur zu leben und da zu sein scheinen. Alle übrigen sterblichen Wesen erscheinen nämlich nur als die verschiedenen Arten und Stufen, zu welchen in der Seelenwanderung der seinem sittlichen Beruf nicht entsprechende Mann — gegen den gehalten auch das Weib nur eine niedrigere Stufe bezeichnet — herunterrückte. Auch von den Unsterblichen aber gilt wenigstens in sofern etwas Aehnliches, als ihrer zuerst nur desswegen Erwähnung geschieht, um ihnen die Bildung der übrigen Wesen zu übertragen. Den Beginn dieser Bildung übernimmt freilich auch noch der höchste Gott selbst, sofern ihrem Wesen nämlich eine unsterbliche Seite zukömmt, von deren weiterer Fortführung zieht er sich indessen zurück, um dieselbe den gewordenen Göttern zu überlassen, damit die neu zu bildenden Wesen nicht ihrer Idee zuwider durchaus unsterblich werden. Auf diese Weise kommt es zu einer höchst merkwürdigen Anrede des höchsten Gottes an diese seine gewordenen, kraft seines Willens aber auch unvergänglichen Untergötter: „Götter, der Götter Kinder!“ redet er sie an mit einem Ausdruck, der nicht nur an sich auffallend ist, sondern noch um so mehr befremdet, wenn dann das gleich darauf Folgende weiter lautet: „deren Werkmeister ich bin, als Vater von Werken, die durch mich geworden unaufhörbar sind, so lange ich es will.“ Nachdem er ihnen dann umständlicher auseinandergesetzt

müssen, sobald einmal im Timaeus Berührungen mit dem reinen und strengen Schöpfungsbegriff, mit dem Sündenfall u. s. w. vorausgesetzt werden.

Digitized by Google

hat, wie ihnen als gewordenen Wesen zwar an sich keine unveräusserliche Wesensunsterblichkeit zukomme, doch aber eine durch die Sittlichkeit seines Willens verbürgte Unvergänglichkeit fordert er sie auf, sein nach der unsterblichen Seite hin begonnenes Werk der Menschenbildung nach deren vergängliche Seite hin fortzuführen. Und gehorsam dem Worte ihres Vaters, nachahmend sein Verfahren bei ihrer eigenen Genesis vervollständigen sie nun auch den Menschen. Seine Elemente sind dieselben wie die des Universums: die unsterbliche Seite an ihm stammt vom höchsten Gotte, der Rest aber von den gewordenen Göttern.

Was haben wir nun aber unter diesen Göttern zu verstehn? Zunächst und an erster Stelle die als lebende, vernünftige, mächtige, selige Wesen gedachten Gestirne, — und zwar die Fixterne sowol als die Planeten; dann aber auch „die anderen Dämonen", in Betreff deren es zwar schwer ist ihre Entstehung zu erkennen und zu beschreiben, doch aber geglaubt werden muss, was uns über sie von ihren nächsten Nachkommen her überliefert ist. Alle gewordenen Götter haben wir also darunter zu verstehn; „sowohl diejenigen, welche offenbar vor unsern Augen umherwandeln, als auch diejenigen, welche erscheinen so oft sie wollen." Wir überblicken jetzt also vollständig die ganze Fülle göttlicher Persönlichkeiten, mit denen es diese Darstellung zu thun hat; an der Spitze steht der höchste Gott, und auf ihn folgen dann in gemeinsamer Unterordnung wie die Weltseele einerseits, so die Schaar gewordener Götter anderseits. Das Characteristische an allen diesen Bestimmungen ist das sorglose Durcheinanderlaufen der Begriffe des Göttlichen und des Weltlichen, des Persönlichen und des Unpersönlichen, des Menschlichen und des Nichtmenschlichen, — ja selbst, wiewohl dieser Unterschied etwas strenger auseinandergehalten zu werden scheint, des Sterblichen und des Unsterblichen. Die festen Punkte aber, zwischen denen sich diese allerdings vielfach schwankenden Bestimmungen hin und her bewegen sind der sterbliche und doch auch zugleich unsterbliche Mensch einerseits, und der gütige aber zugleich an die Schranken der Nothwendigkeit in ziemlich weitreichender Weise gebundene Gott anderseits; auf diesen wird das ganze übrige Universum zurück-

Digitized by Google

bezogen als auf seinen Urheber, auf jenen als auf seinen eigentlichen Gipfel.

Von den beiden Reden des Kritias, denen wir uns jetzt zuwenden, führt gleich die erste noch im Timaeus selbst (p. 20 e. seq.) enthaltene sich als einen λόγος μάλα μὲν ἄτοπος, παντάπασίγε μὴν ἀληθής ein, und in ihrer Beglaubigung auf den Weisesten unter den sieben Weisen, auf den durch Bande der Freundschaft und der Verwandtschaft mit der Familie des Kritias verknüpft gewesenen Solon zurück. Solon hat nämlich aus einem Gespräche mit einem saitischen Priester die Kunde von einer Grossthat des urgeschichtlichen Athens erfahren, deren Vergessenheit nur durch die lange Dauer der Zeit, sowie durch die Achtlosigkeit der in geschichtlicher Hinsicht stets Kinder bleibenden Hellenen einigermassen erklärlich gemacht wird. An sich aber gehört diese Sage zu dem Denkwürdigsten und insonderheit für die athenische Geschichte Wichtigsten, was es geben kann. Sie preist und beschreibt nämlich die Verfassung Athens von vor neun Jahrtausenden als die für Krieg und Frieden geeignetste unter allen, indem sie — was ein beachtenswerthes Moment ist — zugleich auf die in den Aegyptischen Verhältnissen von ihr zurückgebliebenen Reste oder für sie vorhandenen Analogien hinweisst. Unter allen Thaten aber, welche dem mit einer solchen Verfassung begabten Athen nachgerühmt werden, leuchtet die Bewältigung des jenseits der herakleischen Säulen gelegenen, Asien und Libyen an Umfang noch überbietenden atlantischen Staates hervor, eines bundesmässig vereinigten Inselstaats, der das innerhalb der Säulen belegene Gebiet entweder schon bewältigt hatte, oder doch zu unterwerfen drohte. Da aber widerstand ihm nun das alte Athen und besiegte ihn, theils mit Hülfe der andern Hellenen, an deren Spitze es stand, theils auch allein — nach geschehner Grossthat aber trat die plötzliche Katastrophe einer gewaltigen Nacht und eines gewaltigen Tages ein, in welcher nicht nur das Meer den besiegten Inselstaat aufnahm, sondern auch das streitbare Geschlecht der Athener unter die Erde ging.

So lautet diese angeblich oder wirklich solonische Ueberlieferung, deren Inhalt auch schon in geographischer, historischer und politischer, ungleich mehr aber noch in rein philosophischer

Digitized by Google

Hinsicht ein hohes Interesse erregt. Denn — um in letzter Hinsicht hier vorläufig nur auf einen Punkt aufmerksam zu machen: zu welchem scharfen Ausdrucke hat sich auch hier wieder die idealistische Grundanschauung zu bringen gewusst in dem scharfen Contrast der zwischen der Gegenwart und der durch einen scharfen Bruch von ihr getrennten, hier das Ideal repräsentirenden Vorzeit besteht. Geht doch nicht nur der besiegte Gegenstaat, der es durch seinen Uebermuth vielleicht verdient zu haben scheinen möchte, sondern nicht minder auch das siegreiche Athen der grossen alten Zeit zu Grunde, und zwar auch letzteres so vollständig, dass eben nur auf jenem einzigen Wege durch den Mund des philathenäischen Aegyptiers überhaupt eine Kunde von ihm auf die Nachwelt gekommen ist.

Vergleichen wir nun mit dieser ersten Rede des Kritias seine zweite, die uns als ein selbstständiger Dialog überliefert ist, soweit sie überhaupt überliefert und aus der Hand des Plato hervorgegangen ist, so kann kein Zweifel darüber sein, dass sie sich ganz und gar als eine Ausführung giebt, zunächst für die im Timaeus enthaltene Skizze, dann aber auch mittelbar dadurch für die Auseinandersetzungen der Republik. Ausgegangen wird dabei von der Beschreibung des alten unter Athenen's und des ihr verwandten Hephästos' Obhut stehenden Athens. In Betreff seiner Verfassung und Geschichte wird zunächst die alte Klage von dem Untergang der auf dieselben bezüglichen Nachrichten wiederholt; und zwar hier noch mit der nähern Bestimmung, dass von den Autochthonen sich eben nur die Namen, nicht aber auch die genaueren Nachrichten von der Beschaffenheit ihrer Thaten und Einrichtungen erhalten hätten. In der weiteren Auseinandersetzung stossen wir dann wieder wie in der Republik auf die Absonderung und Eigenthumslosigkeit des Wächterstandes; verhältnissmässig neu ist dagegen die umfassende Aufmerksamkeit, die der Beschaffenheit des Landes nach seiner klimatischen, geographischen Seite hin gewidmet wird (p. 112 e.).

Alle diese Punkte werden indessen mit ungleich geringerer Umständlichkeit erörtert, als wie dies bei der Beschreibung des atlantischen Gegenstaats der Fall ist oder vielmehr hatte sein sollen. Das volle Bild eines unter Poseidon's Obhut stehenden

Digitized by Google

und von seinen Nachkommen beherrschten, mit allen natürlichen Voraussetzungen ausgestatteten, und seine Kraft in voller Ueppigkeit des Lebens entfaltenden Inselstaats sollte uns vor Augen gestellt werden und das uns Erhaltene lässt auf einen breiten, bis ins mannigfaltigste Detail eingehnden Plan schliessen. Aber die Ausführung ist sehr in den Anfängen stecken geblieben, und vor allem ist es nicht bis zu der Darlegung der eigentlichen Pointe dieser Gegenüberstellung gekommen, welche doch in nichts Anderem als in dem erwähnten Kriege zwischen Athen und der Atlantis bestehn sollte. Es erscheint uns daher auch als eine müssige Aufgabe, den einzelnen Zügen noch genauer nachspüren zu wollen, die bei einer weiteren Ausführung wahrscheinlich noch evidenter herausgetreten sein würden. So viel kann doch auch schon jetzt nicht in Frage gestellt werden, dass die sorglose Art, mit welcher der Kritias hier und da sowol von der Republik als auch von dem Timaeus abweicht grade auf das Allerbestimmteste den platonischen Ursprung dieses Fragments verbürgt, welches sicherlich anders ausgefallen wäre, wenn es entweder einen Nachahmer oder überhaupt einen weniger geistvollen Verfasser als Plato war zum Verfasser hätte. Je fester nun aber auch schon hiernach der platonische Ursprung dieses Werkchens steht, desto mehr haben wir seine fragmentarische Beschaffenheit zu bedauern.

§. 13. Die zwölf Bücher von den Gesetzen.

Wir gehn jetzt zu dem letzten umfangreichsten Werke des Plato über, zu den Gesetzen, bei deren Erörterung es uns nöthig erscheint, noch etwas länger zu verweilen, als wie dies bei der Republik der Fall war, weil noch ungleich mehr als bei dieser nicht nur über einzelne Stellen und Abschnitte, sondern auch über Sinn und Bedeutung des Ganzen, sowie über sein Verhältniss zu andern platonischen Schriften, die aller verschiedensten und zum Theil unrichtigsten Auffassungen herschen. Namentlich über den letzten Punkt sind die voreiligsten Urtheile hervorgetreten, und zwar schon allein desswegen, weil man nicht selten sei's Plato, sei's den platonischen Sokrates hinter

Digitized by Google

der Maske des Wortführers entweder unmittelbar, oder doch nur unter Einschiebung unbedeutender Mittelglieder erblickt hat. Und doch giebt es kaum eine grössere petitio principii als die hierin liegende. Nach dem früher p. 11 Bemerkten würden wir nur einen an sich nicht unbeträchtlichen, wennschon vielleicht durch andere Vorzüge wieder aufzuwiegenden Mangel darin erblicken können, wenn wirklich Plato selbst sich durch den athenischen Gast, ich weiss nicht, muss ich sagen hätte verbergen oder offenbaren wollen, und so lange daher nicht noch ganz andere als die bisherigen Instanzen für diese Annahme vorgebracht sind, werden wir uns derselben ohne Weiteres entschlagen dürfen. Statt dessen genügt es, hier einfach zu constatiren, dass weder in Ansehung der Scene noch der redenden Personen die Gesetze den meisten anderen platonischen Werken analog sind. Jene liegt hier nicht in einer attischen oder doch dem Attischen nahe gelegenen Lokalität, und diese sind nicht dem wirklichen oder fingirten Kreise des Sokrates entnommen, Sokrates selbst tritt nicht unter ihnen auf. Sondern es sind drei, verschiedenen Staaten angehörige, sonst aber des Näheren nicht viel characterisirte Greise, die wir in Kreta auf der Wanderung von Knosos nach der Höhle und dem Heiligthume des Zeus antreffen: ein ungenannter Fremdling aus Athen, der Kreter Kleinias und der Lakedaimonier Megillos. Unter diesen Umständen verräth es also von vorn herein einen durchaus unrichtigen Gesichtspunkt, wenn man in Beziehung auf das Verhältniss der Gesetze zu andern platonischen Werken, sei's von Wiederholungen, sei's von Widersprüchen redet. Die einen finden so wenig statt wie die andern, denn weder hier noch da redet Plato selbst, und ausserdem reden hier ganz andere Figuren als da. Nur davon also kann methodischer Weise die Rede sein, warum etwa im einzelnen Falle Plato verschiedenen seiner Figuren gleiche Ansichten beigelegt, und warum er überhaupt in den Gesetzen andere Figuren vorgeführt hat, als die ihm sonst gewöhnlichen. Diese Fragen lassen sich aber leicht beantworten, und führen jedenfalls nicht auf manche der Folgerungen, die man sonst gezogen hat. Vor allem die letztere beantwortet sich fast von selbst, so bald man sich den Gedankengang der Gesetze ohne vorgefasste Meinung vergegenwärtigt.

Digitized by Google

Dieser Inhalt der Schrift von den Gesetzen zerlegt sich in zwei Hauptabschnitte, von denen der eine die ersten drei Bücher der andere den Rest derselben umfasst. In dem ersten Theil kann man ein Uebergewicht allgemeinerer und theoretischer Betrachtungen wahrnehmen, während dagegen der zweite durch die in ihm zur Sprache gebrachte praktische Angelegenheit — durch die bevorstehnde, dem Kreter in Gemeinschaft mit neun Andern übertragene Colonisirung nämlich — mehr in's Einzelne und Bestimmte hineinweist. Indessen ist die ganze Art und Haltung des Gesprächs durchgehnds eine so natürliche und ungezwungene, dass es unmöglich ist irgendwo innerhalb desselben allzufeste Gränzen zu ziehn.

Innerhalb des ersten Abschnitts kann man wiederum, mit Zeller [1]), zwei Theile von einander unterscheiden, von denen der erste (Buch I. und II.) eine Kritik über einzelne Seiten des politischen Lebens in Sparta und Kreta enthält, der andere aber (Buch III.) die Frage nach dem Ursprung des Staats aufwirft, um von diesem aus die Ergebnisse der späteren Geschichte zu überblicken und abzuschätzen. Dennoch sind auch hier wieder die beiden Theile innerlich mit einander verbunden, und wäre es auch durch nichts anders als dadurch, dass auch schon gleich der erste mit der Anerkennung des den spartanischen und kretischen Gesetzen beizulegenden göttlichen Ursprungs beginnt, und erst nach dieser Erinnerung die Rede auf den Zweck und Erfolg einzelner Einrichtungen bringt.

In seiner ganzen Anlage — so entwickelt der Kreter — zweckt der spartanisch-kretische Staat auf den Krieg ab; und zwar in so hohem Maasse, dass ihm der Friede überhaupt nur für einen leeren Namen gilt. Die Einseitigkeit dieses Gesichtspunkts straft nun der Athener in einer höchst feinen Wendung — wobei es gelegentlich bemerkt sein mag, dass zwar überhaupt ein höchst aufmerksamer und rücksichtsvoller Ton unter den Unterrednern herscht, der gebildete Athener doch aber auch hierin, sowie in Hinsicht seiner geistigen Fähigkeiten sich als der Ueberlegnere erweist — in einer höchst feinen Wendung sage ich, die zunächst nur eine Bestätigung, ja Verallgemeinerung

1) Platon. Studien p. 6.

Digitized by Google

jenes Ausspruchs zu sein scheint, während sie, in der That, eine Widerlegung oder doch Einschränkung desselben ist. So wahr ist es nach ihm, dass das Leben ein unterbrochen fortdauernder Kriegszustand ist, dass sein Krieg nicht nur zwischen Stadt und Stadt, Dorf und Dorf u. s. w. geführt wird, sondern nicht minder auch innerhalb der einen Stadt, innerhalb des eigenen Geschlechts, ja, innerhalb jedes Einzelnen selbst zu Zwiespalt und zu Auflehnung, sei's des besseren Theil gegen den schlechtern, sei's dieses gegen jenen führt. Dabei kann es denn aber auch nicht anders als klar werden, dass der letzte Zweck des Krieges doch nur der Friede ist, dass es in einem rechtgeführten Kriege daher auch nicht sowol auf Vernichtung als auf Besserung des Gegners ankomme, dass es nur eine einseitige Ansicht vom Wesen der Tapferkeit ist, wenn man dasselbe nur in die Furchtlosigkeit gegen die Gefahr und den äussern Feind, und nicht zugleich auch in die Besonnenheit und Selbstbeherrschung gegenüber den sinnlichen Begierden verlegt, wie eine einseitige Auffassung vom Staate, wenn man es in ihm nur auf eine einzelne Tugend, wie die Tapferkeit ist, und nicht auf das Ganze derselben anlegt. Die spartanisch-kretische Einrichtung der Gymnasien, der Syssitien, der Jagd u. s. w. wird als eine Schule der Tapferkeit anerkannt, aber zugleich hervorgehoben, wie dieselbe von Alters her zum Parteitreiben und zur Paederastie Anlass gegeben habe. Anderseits wird zwar nicht abgeläugnet, dass Trinkgelage und musikalische Unterhaltungen, welche in jenen Staaten durch Sitte und Gesetze, der Einschränkung, beziehungsweise dem Verbot unterliegen, einen starken Einfluss auf Hervorrufung der sinnlichen Leidenschaften sowie auf Verweichlichung des Characters ausüben können, dass ihre in Aufsicht genommene und in Ordnung gefasste Benutzung aber dennoch unerlässlich ist, um eben zur Bewährung des Characters und zur Ueberwindung der Begierden Gelegenheit zu geben. In diesem Zusammenhange (p. 642 c.) steht auch das schon an sich, im Munde eines Nicht-Atheners aber doppelt bedeutsame Wort: dass, so viele von den Athenern überhaupt gut es in einem sonderlichen Grade seien, da sie es allein ohne Zwang, aus eigenster Natur und nur durch göttlichen Antheil, ohne Künstelei und in Wahrheit seien. Wie denn überhaupt diese

Digitized by Google

ganze Auseinandersetzung einen ächt attischen Character trägt: attisch sofern sie in der Sache selbst nach einer Ausgleichung der Extreme trachtet, attisch aber auch, sofern sie sich in der mehr persönlichen Beziehung als erhaben über den Streit und die Rivalität der griechischen Stämme erweist.

In einem gleichen Sinn maasshaltiger Gerechtigkeit ergeht sich dann aber auch weiter die Behandlung der Frage nach dem Anfange des Staates. Zu ihrer Beantwortung wird auf die Analogie derjenigen Zustände hingewiesen, welche, wie uns die Sage beschreibt, jedes Mal nach Ablauf einer der grossen weltgeschichtlichen Fluthen eintreten. Wenige retten sich dann, und diese leben vorzugsweise auf den Bergen, in den einfachsten und rohsten Culturzuständen, bis die Dauer einer nicht allzukurz anzuschlagenden Zeit sie allmälig ins Thal und an die Küsten zum Anbau und zur Entwicklung der Cultur treibt. Das erste Stadium dieses Verlaufs wird in den homerischen Versen von den Kyklopen wieder gefunden, und als eine patriarchalische „Dynastie", ohne Recht und berathende Versammlung beschrieben. Auf den monarchischen Character dieses ersten Stadium folgen dann die beiden andern, die sich mehr zum Aristokratischen und selbst Demokratischen hinneigen und von denen gleichfalls Homer geredet haben soll in seinem Gegensatz der auf den Bergen gelegenen Dardanien gegen die nach der See zu sich ausbreitende Ilios. Aber die extremsten Erscheinungen politischer Entwicklung sind in diesen primitiven Zuständen überhaupt nicht herausgetreten; als solche fasst der Athener vielmehr Athen auf der einen Seite als Uebermass der Freiheit und die Persermonarchie auf der andern als Uebermass der despotischen Macht. Wobei zugleich die Frage nahegelegt wird, nach Repräsentanten einer vermittelnden Richtung, sowie nach den Gründen, die zur Vermeidung der Entartung, zur Erreichung des rechten Maasses beitragen können. Als jene Repräsentanten des rechten Maasses werden die drei dorischen Staaten genannt, von denen indessen auch nur Sparta seinem dessfallsigen Berufe, der zugleich den Beruf einer Schutzwehr der Hellenen gegen die Barbaren zu sein involvirt, fortdauernd treu geblieben ist, während dagegen die beiden andern dorischen Staaten ihre exemplarische Auszeichnung längst eingebüsst

Digitized by Google

haben, vorzugsweise aus denselben Gründen, aus welchen auch Persien und Athen nicht das glückliche Maass einer gerechten Entwicklung getroffen haben [1]): einerseits nämlich aus fehlerhafter Abschätzung der sittlichen Güter überhaupt [2]), anderseits aus Mangel an einer richtigen Mischung und Vertheilung der politischen Gewalten insonderheit. So erscheint denn also die mit der Gerechtigkeit, Weisheit und wahren Tapferkeit in allem Wesentlichen identische Besonnenheit als die eigentliche Seele und Tendenz dieser philosophischen Politik des Atheners. Mit den Namen irgend einer der im griechischen Leben gewöhnlichen und einander gegenseitig ausschliessenden Parteien möchte der hier eingehaltene Standpunkt schwerlich characterisirt werden können. Vielmehr scheint es mir eine treffende Vergleichung zu enthalten, wenn man denselben einen antiken Constitutionalismus [3]) genannt hat, der auch wie aller Constitutionalismus eine ziemlich unpraktische und doctrinäre Haltung hat. Nur darf man auch diese Parallele mit einer modernen Richtung ohne Gefahr für die unbefangene Auffassung nicht allzuweit verfolgen, und vor Allem darf man auch dabei nicht übersehn, wie doch immer noch eine grosse innere Verwandschaft besteht zwischen dem philosophisch-aristokratischen Rigorismus, mit welchem der Sokrates der Republik die historischen Verhältnisse, wo sie sich nicht biegen wollen, seinen Postulaten zu Liebe bricht, und dieser Abfindung mit ersteren, die der Athener in

---

1) Dabei wird in höchst schlagender Weise das Uebel einer fehlerhaften Erziehung des Königs auf der einen Seite, und der Verderb der Musik auf der andern mit allen daraus hervorgehnden bösen Consequenzen geschildert.

2) Es ist beachtenswerth, wie die Gesetze das Sittliche fast durchgehnds unter dem Gesichtspunkt der Güterlehre fassen, während in den früher besprochenen Dialogen der der Tugendlehre vorherscht. Dies entspricht aber auch sehr wohl dem verschiedenen Verhältniss zur Ideenlehre. Deren Begründung geht mittelst des Begriffes der Wissenschaft aus der Tugendlehre hervor, und so lange jene noch vor sich ging, lag es daher näher, das Sittliche als Tugend zu fassen, während die Fassung als Gut wiederum näher liegen musste, nachdem einmal die Begründung der Ideenlehre abgeschlossen und in das Gute die höchste der Ideen verlegt war.

3) Vergl. Hildenbrand l. l. p. 188. not. 1., der ausserdem gut entwickelt hat, welche zusammenhängende Einheit der Grundgedanke des Dialoges bildet und welche Ausführung er bis in's Einzelne hinein gefunden hat.

Digitized by Google

den Gesetzen übt und die die Schärfen aller entschiedenen Partei-Forderungen nach der einen Seite so gut wie nach der andern abbricht. Jener Standpunkt steht ausser allen politischen Parteien, die praktisch in Frage kommen konnten: dieser dagegen bemüht sich, innerhalb ihrer aller zu stehn, und in ihrem letzten Grunde werden beide daher von einer Wurzel getragen.

Hiermit ist dann aber auch das Irrthümliche derjenigen, in dieser ihrer Rohheit gegenwärtig auch wohl allgemein aufgegebenen Auffassung nahe gelegt, welche den Standpunkt der Republik als denjenigen des Ideals, und den der Gesetze als den der realen Ausführbarkeit bestimmt. Von Beidem ist vielmehr in beiden Schriften die Rede, und nur in je einer Schrift von dem Einem mehr als von dem Andern. Von einem Wechsel des Standpunkts kann daher auch gar nicht die Rede sein, sondern nur von einer doppelten, dem gleichen Standpunkte zur Lösung vorgelegten Aufgabe. Diese Aufgabe ist in der Republik Herleitung des Staatsideals aus dem Begriff der Gerechtigkeit, — eine Aufgabe, welche allerdings nicht vollständig ausgeführt wäre, wenn nicht wenigstens in zweiter Stelle auch auf die Ausführbarkeit des Ideals Rücksicht genommen wäre. In den Gesetzen aber handelt es sich ganz vorwiegend um die wirkliche Gründung eines neuen Staates, und nur zur Vorbereitung auf die dahin gehörigen Besprechungen treten die bisher erörterten allgemeinen Bestimmungen voran.

Denn eben damit leitet sich nun der zweite, den Rest der übrigen neun Bücher umfassende Haupttheil der Gesetze ein, dass der Kreter erzählt, wie er mit Andern zur Ausrichtung einer Kolonie ersehen sei und wie er es daher als einen glücklichen Zufall ansehe, dass das Gespräch sich grade diesen politischen Fragen zugewendet habe. Im Hinblick auf eine solche praktische Veranlassung werden nun also diese Fragen von Neuem und auf das Vollständigste in Angriff genommen, so dass uns dadurch gleichsam alles, was zu einem wirklichen Staate gehört, von den Grössten an und bis zum Kleinsten herunter, vor Augen tritt, zugleich aber auch der idealen, ethischen und religiösen Grundsätze immer gedacht wird, an denen der Athener alles Empirische misst.

Als Prooemium treten allgemeine Erörterungen voran

Digitized by Google

sowol über die in Land und Leuten für den neuen Staat bereits vorhandenen Voraussetzungen, als auch über die bei seiner Einrichtung zu befolgenden Grundsätze. In erster Beziehung wird vor Allem die Lage der Stadt im Verhältniss zur See und ihre Zusammensetzung aus Kolonisten fast aller griechischen Stämme hervorgehoben. Die Stadt liegt achtzig Stadien vom Meer entfernt, besser wäre es, wenn ihre Entfernung noch grösser wäre. Denn die sittlichen Gefahren, die in der Stellung einer Seemacht liegen, werden hoch angeschlagen, und zwar zunächst schon diejenigen, die für die Tapferkeit [1]), dann aber auch die, welche für eine gleichmässige Herausbildung der Gesammttugend daraus hervorgehn. Indessen andererseits wird die Unausweichbarkeit der maritimen Ausbildung für bestimmte Verhältnisse doch auch zugegeben, und für die hier gegebene die partielle Aufwiegung ihrer Schattenseiten durch anderweitige Verhältnisse anerkannt. Eben so wird die verschiedenartige Abkunft der durch den neuen Staat zusammenfassenden Einwanderer einerseits zwar als eine Vermehrung der Schwierigkeit, anderseits aber auch als etwas Vortheihaftes für die Verwirklichung des hohen Staatsziels bezeichnet. Um diesen letzten dreht sich nun aber auch das Ganze der nächstfolgenden Betrachtungen. Sie entwickeln die religiös ethische Grundlage für alle spätern Einzelbestimmungen. Darum wird zunächst einen Augenblick bei den Bedingungen verweilt, unter welchen der beste Staat am Leichtesten zu verwirklichen wäre. Nicht irgend eine der gewöhnlichen Verfassungen, weder die gewöhnliche Monarchie noch Oligarchie, noch Demokratie bietet einen so leichten Uebergang für ihn dar, als wie die Tyrannis eines Einzelnen, vorausgesetzt dass dieser Einzelne jung, mit Gedächtniss und Fassungskraft begabt, tapfer und von einer gewissen Grossartigkeit der Gesinnung sei, dass schon von Geburt an die Besonnenheit — wenn auch nur im gewöhnlichen Wortsinn gefasst, sein Leben begleite, und dass er das Glück habe, in seiner Zeit und Nähe einen preiswürdigen Gesetzgeber zu haben, der ihm vorschreibe, was er auszuführen hat. Dem

1) In diesem Zusammenhange steht die bedeutsame Behauptung: nicht Salamis und Artemision, sondern Marathon und Plataea haben Hellas gerettet.

Digitized by Google

entspricht es ferner, wenn hernach als die neueinzurichtende Verfassung nicht irgend eine Einzelne der vorhin bezeichneten genannt wird, sondern eine Mischung aus ihnen allen, ähnlich der jetzt schon in Sparta und Kreta bestehenden, und als ein den gegenwärtigen Verhältnissen angepasstes Abbild von dem goldenen Zeitalter des Kronos, wo über den einzelnen Staaten höhere Wesen als Regierer, gesetzt waren, wie über den Heerden ihre Hirten. Indessen in allen diesem und einigem Aehnlichen, was hier übergangen werden muss, tritt noch nicht der innerste Sinn dieser Betrachtung heraus: dieser spricht sich vielmehr erst in der p. 716 c. aufgestellten Forderung aus, dass nicht irgend ein Menschliches sondern Gott als das wahre und entscheidende Maass des Staats anerkannt werde, und in einer von diesem Gesichtspunkte aus entworfenen Güter- und Pflichtenlehre [1]). Es wird nie — so etwa lautet der Sinn dieser mit Wärme und Einfacheit vorgetragenen Bemerkungen, ein Entrinnen der Uebel und Leiden geben, so lange in Etwas Sterbliches der Beginn und das Princip des Staates verlegt wird. Gott muss vielmehr als der wahre Herrscher des Staates anerkannt werden. Denn Gott ist wie aller Dinge, so auch des Staates Maass, und die Aufgabe des Staates kann nur in der durch Verähnlichung geschehenden Nachfolge Gottes bestehn, in der diese Verähnlichung darstellenden Mässigung, in der allgemeinen und bewussten Unterordnung unter das Gesetz. So allein kann es geschehen, dass nicht ein Theil des Staates mit dem andern streite, oder der Eine auf Kosten des andern zu herrschen gedenke. Das aber ist das Ziel auf welches wir hinzielen müssen, und die Geschosse die wir nach demselben zu entsenden haben, sind die richtig ausgetheilten „Ehren" oder mit andern Worten das richtige Bewusstsein über den Werth der sittlichen Güter wie über die Dringlichkeit unserer sittlichen Verpflichtungen. Die höchsten Ehren nämlich

1) Vergl. Michelis II. p. 188. mit dem wir uns hier einer Uebereinstimmung um so lieber erfreuen, je weniger unsere Darstellung ursprünglich von der seinigen bedingt gewesen ist. Seine durchgehnde Polemik gegen Zeller ist nicht selten ungerecht und schief. Aber auch Zeller scheint sich noch immer nicht ganz freigemacht zu haben von den Nachwirkungen seines ursprünglichen Misstrauens gegen die Aechtheit der Gesetze.

Digitized by Google

sind wir den Göttern, Dämonen und Heroen, und unter den Menschen den Eltern, sonstigen Verwandten und Freunden schuldig; von den Gütern aber müssen wir der Seele den ersten, dem Leibe den zweiten, und allen übrigen Gütern nur den letzten Werth zugestehn. Denn unter Menschen wie Göttern ist die Wahrheit die Führerin aller Güter (p. 730. b.), dagegen die den Seelen der meisten Menschen eingeborene Selbstliebe, sowie aus derselben hervorgehende Verblendung des Uebermuths die Quelle der grössten Uebel. (p. 731. e.).

Unter den einzelnen Massregeln aber die der Athener mit Beziehung auf das Allgemeine der Gesetzgebung erörtert, verdient noch eine besondere Hervorhebung. Dies ist die eigenthümliche, in ihrer Neuheit zwar von dem Redner erkannte, doch aber mit grossen Hoffnungen begleitete Forderung, dass die Gesetze nicht in einer zugleich unkünstlerischen und unwirksamen Nacktheit, d. h. ohne Eingänge auftreten, sondern mit Prooemien versehn sein sollen, die die eigentliche sittliche und logische Ratio der Gesetze enthalten, und dadurch nicht wenig zu ihrer treuen Befolgung und innerlichen Aneignung beitragen sollen. — Als ein derartiges Prooemium bezeichnet ein geistreicher Dopelsinn dann aber auch alles bisher Vorgetragene in seinem Verhältnisse zu den nachfolgenden speciellen Erörterungen und so werden auch wir jetzt zu diesen überzugehn Veranlassung haben.

Man hat wiederholt [1]) den Versuch gemacht, den Faden nachzuweisen, der sicher genug wäre, um durch alle Details dieser Erörterungen hindurchzuführen. Aber ungeachtet alles Ernstes, den man hierauf verwendet hat, sind die Resultate doch noch immer so wenig übereinstimmend ausgefallen, dass wenigstens ich mit dem Zugeständniss nicht zurückzuhalten vermag, dass ein gewisser Mangel an Ordnung in diesem zweiten Theile der Gesetze allerdings unabläugbar ist. Nur möge man diesen Mangel nicht auf gewöhnliche Flüchtigkeit zurückführen: noch auch zur Erklärung desselben sich nur auf jene

1) Vgl. besonders Zeller, platon. Studien p. 6. u ed. 2. seiner Gesch. d. gr. Ph. p. 618 seq. Steinhart VII. 1. bes. p. 122 seq. Susemihl II. 2. p. 559 seq. Michelis II. p. 182 seq. Hildenbrand bes. p. 201.

Digitized by Google

Ueberlieferung beziehen, dass Plato die Gesetze in seinem höchsten Alter gearbeitet und unvollendet zurückgelassen habe — eine Ueberlieferung, die wir in unserm gegenwärtigen Zusammenhange noch völlig unerörtert lassen müssen. Statt dessen scheinen mir zwei andere Umstände vielmehr noch ungleich mehr der Betonung zu bedürfen, als wie ihnen bisher widerfahren ist. Zunächst halte ich eine gewisse Unordnung auch hier, wie in niederem Grade so oft bei Plato, für eine schriftstellersche Absichtlichkeit, die überhaupt mehr Rücksicht auf die Art des natürlichen Gesprächs nimmt, als wie untergeordnete Schriftsteller es gewagt hätten, die aber zumal da an ihrem Platze war, wo es sich um die auf einer langen Fusswanderung gehaltenen Unterredungen wort- und gedankenreicher Greise handelt, die ausserdem noch in der Unabhängigkeit ihrer Musse ihre wahrhaft liberale und aristokratische Existenz bestätigen zu wollen scheinen. Je mehr wir nun aber hiedurch darauf hingewiesen werden, nicht sowohl in einem streng logischen Gesetze als in der losern Verbindung der Ideenassociation den Faden der sich fortspinnenden Conversation zu erblicken: desto einflussreicher treten dann aber auch zweitens die eigenthümlichen Beziehungen heraus, die theils in den antiken Staatsverhältnissen überhaupt, theils in der platonischen, und in den von Plato's Figuren vertretenen Auffassungen von den Staate liegen, und die oft verbinden mochten, was wir trennen, oft trennen, was wir zu verbinden pflegen. Diese Erinnerung, deren vollständiger Beweis freilich nur durch ein sehr genaues Eingehen auf die Details erbracht zu werden vermöchte, berechtigt uns, unsern eignen Weg in der Resumirung der in den weitern Büchern niedergelegten politischen Ideen zu nehmen, indem wir zunächst von den zum Staate gehörigen Personen in Hinsicht ihrer Anzahl, ihrer Standes-, Berufs- und Eigenthumsverhältnisse sowie ihrer politischen Functionen, sodann von der auf die Erziehung bezüglichen Gesetzgebung, und endlich von den religiösen Factoren des Staatslebens handeln.

Abgesehn von Einsassen und Sklaven soll der neue Staat aus 5040 Bürgern bestehn, und jeder derselben ein gleich werthvolles Landloos als unveräusserliches Erbgut besitzen. Diese Zahl ist gewählt wegen ihrer vielfachen Theilbarkeit, die sie

Digitized by Google

für eine politische Grundzahl als besonders geeignet erscheinen lässt. Für ihre fortdauernde Aufrechterhaltung soll daher auch gesorgt werden, wofür im gewöhnlichen Laufe der Dinge namentlich auch die Verpflichtung zur Ehe, die Unterbringung der nichterbenden Söhne in andre sohnlose Familien, sowie die Ausstattung der Töchter dient, in äussersten Fällen aber auch zur Aussendung von Colonien einerseits und zur Hereinziehung von Nichtbürgern anderseits gegriffen werden soll. Darneben soll der kleine Verkehr durch eine Münze geregelt werden, die indessen ausserhalb des Landes nicht gilt: Gold und Silber soll sich aber nur im Eigenthum des Staates, und zwar nur zum Zwecke der Beziehungen nach Aussen hin finden. Auf diese Weise wird ein Zustand erstrebt, der ebensowenig unbedingte Gütergemeinschaft ist, als wie er mit der gewöhnlichen Situation sich deckt. Jene wird zwar unbedingt als das in erster Stelle Wünschenswerthe bezeichnet, darneben aber ihre angegebene Ermässigung doch als das practisch Erreichbare betrachtet. Unter diesen Umständen kann daher auch ohne Verläugnung des ursprünglichen Princips von einer Eintheilung nach vier Vermögens- und Steuer-Klassen die Rede sein, wobei als Maximum der vierfache Werth des Grundbesitzes, als Minimum aber der einfache erscheint. Ja! eine derartige Unterscheidung ist sogar unausbleiblich, da nicht nur der ursprünglich in den Staat mitgebrachte Besitz der Bürger, sondern noch vielmehr ihr späterer Verkehr eine dahinfallende Verschiedenheit zur unmittelbaren Folge hat. Neben dieser Vermögenseintheilung der Bürger besteht noch eine zweite in die politischen, socialen und religiösen Verhältnisse noch ungleich tiefer eingreifende, in 12 Phylen von je 420 Bürgern, mit den Unterabtheilungen der Phratrien Demoi Komai, deren Verhältniss untereinander und zu dem Ganzen aber nicht bestimmt genug heraustritt.

Die wichtigste unter allen im neuen Staate vorkommenden Functionen ist ohne Frage die Bestallung der Beamten in Rücksicht ihrer Pflichten und Rechte. Wir heben aus den darauf bezüglichen Bestimmungen hervor: zunächst die 37 Gesetzeswächter, Männer zwischen dem 50. und 70. Lebensjahre, und den aus 360 bestehenden Rath, welcher aus den 4 Vermögens-

Digitized by Google

klassen gewählt werden soll. In Betreff Beider wird ein höchst complicirter Wahlmodus vorgeschrieben, dessen innerster Sinn doch aber nur dahin geht, zur Bethätigung der vorhin erwähnten Grundsätze das monarchische Interesse mit dem demokratischen zu vereinigen. Ausserdem erwähnen wir die Kriegsämter der 3 Strategen und 12 Taxiarchen, sowie der Hipparchen und Phylarchen; die im Allgemeinen nicht erblichen, sondern wählbaren Priester und Orakelexegeten, nebst den zu ihnen gehörigen Schatzmännern; die die Polizei nach ihren verschiedenen Seiten repräsentirenden Astynomen, Agoranomen und Agronomen; die in dreifacher Instanz vor sich gehnde Rechtspflege; endlich aber und vor Allem die sogenannte „nächtliche Versammlung" der jedes Mal bei Tagesgrauen zusammentretenden Alten, die das eigentliche Bewusstsein, welches der Staat von sich selbst hat, in reifster, auf Philosophie und Erfahrung begründeter Form vertreten sollen, und denen ein erlesener Ausschuss der Jüngern zur Ausführung ihrer Befehle adjungirt ist. Sie sollen dem Staate dasjenige sein, was der Kopf dem Leibe, was der Steuermann dem Schiffe, was der Arzt dem Kranken ist.

Die Erwähnung des Paedonomen, d. h. des einigen, das gesammte Erziehungswesen in allerhöchster Stelle leitenden Beamten mag nun jetzt weiter auf die Erziehung überhaupt führen, die den Gesichtspunkt abgiebt, unter welchem uns hier ein eben so vollständiger wie gedankenreicher, das Kleinste wie das Grösste umspannende und mit bedeutsamen Ideen, mit grübelndem Scharfsinn, mit ethischem Ernste und mit religiöser Weihe durchdringendes sociale Gesammtbild entgegentritt. Der Staat, dieser grosse Erzieher Aller, schliesst die Ehen und bestimmt die Hochzeitsgebräuche, um so schon vor der Geburt das Wohl seiner Angehörigen überwachen zu können. Er hält es nicht unter seiner Würde bis zu Bestimmungen über Ammen und Kinderspiele und Kinderunarten hinabzusteigen, und findet es nicht über seine Competenz hinausgehend, auch für die fortdauernde Anerkennung der letzten religiösen und philosophischen Grundsätze selbst mit äusserm Zwange zu sorgen. Wie die Häuser gebaut und die Mahlzeiten angeordnet, welche Arten in Lied und Tanz, in Leibesübung und geistiger Beschäftigung getrieben werden sollen, zu welcher Zeit und in welcher Reihen-

Digitized by Google

folge alles dies geschehen soll, den Ernst und den Scherz, das Alter und die Jugend, das Leben und der Tod: alles dies und unzählig Aehnliches nimmt der Staat in seine entscheidende Aufsicht, welche aber doch auch wiederum nicht von so erdrückender Art ist, wie in der Republik, um alle Rechte der Einzelnen und der Familie gradezu in sich untergehn zu lassen und der Geist, der alles dies durchweht, ist der schon durch alles voraufgehnde, hinlänglich characterisirte Geist einer warmen Besonnenheit, die die umsichtige Welt- und Menschenkenntniss des Greises mit der kräftigen Entschiedenheit des Mannes und mit der sittlichen Begeisterung eines edlen Jünglings verbindet.

Wem dies zu viel gesagt scheinen sollte, den verweisen wir zum Schluss auch noch auf das über die religiösen Seiten des neuen Staates Gesagte, das besonders auf zwei Anlässe hin vorgebracht wird. Der erste von diesen Anlässen liegt in der Einrichtung der öffentlichen Culte und Heiligthümer, der Volksfeste und der unmittelbar religiösen Feiern, welche alle der Athener, nach Michelis im Ganzen glücklichen, wenn auch vielleicht zum Theil etwas über den nächsten Sinn hinausgehnden Ausdrucke (II. p. 187.) als das eigentliche „Salz" beschreibt, um das gemeinsame Leben vor seinem Verkommen in den niedern Verhältnissen der Trivialität, der Habsucht, der natürlichen und widernatürlichen Sinnenlust zu bewahren. Der andere aber liegt in den Erörterungen über die verschiedenen Arten atheistischer und materialistischer Irrthümer, welche der Athener zwar im Zusammenhange mit andern Vergehn und Verbrechen, zugleich aber auch in nachdrücklicher Hervorhebung vor ihnen beleuchtet. Die irreligiöse Gesinnung als solche ist dem tiefblickenden Staatsmanne so wenig ein Gleichgültiges, dass es ihrer dreifachen Art oder Stufengliederung vielmehr mit den Mitteln der Ueberredung und Belehrung wie mit denen der Zucht und Strafe entgegentritt. Diese dreifache Unterscheidung beruht nämlich darauf, dass man entweder die Götter überhaupt läugnet, oder auch ihre Existenz zwar zugiebt, doch aber ihre Fürsorge für menschliche Angelegenheiten bestreitet, oder endlich selbst diese anerkennt, ohne sich desswegen aber vom Unrecht zurückhalten zu lassen, da man auf Umstimmung der Götter durch religiöse Acte des Opfers und der Sühnung vertrauet,

Digitized by Google

und solche selbst von religiösen Autoritäten als das für diesen Zweck Geeignete anpreisen hört. Die geistige Wesensbeschaffenheit, die Güte und die sittliche Beständigkeit des Göttlichen, das sind die drei festen Punkte, welche diesem sich immer mehr verfeinernden Irrthume entgegengesetzt werden. Die eigentliche Wurzel aber, von dem diese ganze Polemik ausgeht, ist der aus dem Begriffe der Bewegung geführte Nachweis [1]) für die Existenz der Seele als des den ersten Anfang der Bewegung in sich Tragenden, des das Sinnliche Beherrschenden und doch durchaus von ihm Geschiedenen. So wirkt hier ein Grundbegriff der platonischen Dialektik sich in entscheidenster Weise durch die sonst doch nur in sehr reservirter Weise mit den bestimmten Kategorien des philosophischen Systems operirende Rede des Atheners durch. Zugleich aber verräth diese Rede einen Geist naiver und rückhaltloser Hingabe nicht nur an das Göttliche überhaupt, sondern bestimmt an die Götter des positiven Staates und der Volksreligion, den ich zu den schönsten und eigenthümlichsten Eindrücken rechne, die sich überhaupt in Plato's Schriften finden. So ist dies namentlich da der Fall, wo auf die Anerkennung, dass einem gewissen Lebensalter der religiöse Zweifel fast unausweichbar ist, eine Anweisung folgt, wie die verirrten Knaben und Jünglinge durch einnehmende Sanftmuth und durch milde Ueberzeugungsversuche zum Glauben ihrer Väter zurückgeführt werden sollen. „Mein Sohn, Du bist noch jung" soll zu einem derartigen Religionszweifler gesagt werden, „daher wird die fortschreitende Zeit es Dir nicht ersparen, manche

1) Ohne diesen wird selbst der Hinweis auf den consensus gentium wie der auf die Grösse, Schönheit und Ordnung der himmlischen Körper nicht als eine ausreichende Instanz für die Existenz der Götter angesehn. Ausserdem sei es hier bemerkt, dass der Redende in diesem Zusammenhange auch an den Gedanken einer bösen (Welt-) Seele anstreift, doch aber mehr nur im Vorübergehn, und ohne alle diejenigen Consequenzen zu involviren, die Spätere darin gefunden haben. Die Frage nach der Vereinbarkeit dieser vermeintlichen Consequenzen mit eigentlichen Grundgedanken des platonischen Systems besitzt in meinen Augen übrigens schon desswegen keine rechte Bedeutung, weil ich allen Ernstes daran festhalte, dass hier nicht Plato unmittelbar selbst, sondern zunächst nur sein Athener redet. Man verzeihe mir die Wiederholung dieser sehr einfachen, fast trivial zu nennenden Maxime, die aber doch selten in gehörigem Masse beachtet worden ist.

Digitized by Google

Deiner gegenwärtigen Meinungen ins Entgegengesetzte zu verkehren. Das Wichtigste unter Allem aber ist: wie der Mensch in seinem Leben zu den Göttern steht. Eins aber verhalte ich Dir nicht, worin Du mich nicht als einen Lügner erfinden wirst. Du bist nicht der Erste und Einzige, der die Existenz der Götter anzweifelt. Sondern mehr oder weniger erliegen immer dieser Krankheit. Aber keiner noch ist jung gewesen und alt geworden, der diese Läugnung der Götter bewahrt hätte, wenn schon Manche fortfahren die eingehnde Fürsorge und die Uebersterblichkeit der Götter zu bestreiten."

In dieser würdigen Weise soll es vermocht werden den religiösen Zweifel der Jugend zu bewältigen. Ich habe es stets für das Grösste gehalten, was die Heil. Schrift an relativer Anerkennung für das Heidenthum und für die auch von dem Boden seiner Religionen aus geleistete Treue und aufrichtige Hingebung besitzt, wenn der Prophet [1]) dem abfallenden Bundesvolke das Verhalten des Heiden als ein strafendes und beschämendes Beispiel gegenüber stellt. Ich kenne aber auch zugleich wenige Züge aus der heidnischen Geschichte, auf die ein so hohes Lob mit so viel Recht angewendet werden durfte, als auf die eben characterisirte Gesinnung des Atheners in den platonischen Gesetzen.

---

1) Wir denken dabei vornehmlich an solche Stellen wie Jerem. II. 10. 11. Gehet in die Inseln Chitim und schauet; und sendet in Kedar und merket mit Fleiss, und schauet, ob es da so zugeht? Ob die Heiden ihre Götter ändern, wiewohl sie doch nicht Götter sind? Und mein Volk hat seine Herrlichkeit verändert, um des Unnützen Willen!

Digitized by Google

Anhang.

§. 14. Apologie, Kriton, Menexenus, die beiden Hippias, Jon, der erste Alkibiades und Kratylus.

In einen Anhang fassen wir jetzt die Anzahl derjenigen platonischen Dialoge zusammen, die in die bisher unterschiedenen Gruppen nicht füglich, nicht ohne Zwang, nicht ohne Beeinträchtigung der von uns angestrebten Uebersichtlichkeit und Evidenz aufgenommen werden konnten, und die doch auch nicht, sei's durch ihre Bedeutung überhaupt, sei's insonderheit durch die Deutlichkeit ihrer Absicht, darauf Anspruch machen konnten, auf die eingehaltene Ordnung nothwendigerweise eine entscheidende Wirkung auszuüben. Plato konnte auch Werke von untergeordnetem Werth, von zurücktretender sachlicher Bedeutung verfassen und herausgeben. Er konnte es zumal dann, wenn z. B. die biographische Erinnerung an seinen Lehrer, wenn irgend eine mehr die Form als den Inhalt seiner Production betreffende Seite ihn dazu trieb oder auch der Wunsch, irgend einen sachlichen Nebenpunkt in literarischer Selbstständigkeit auszuführen, durch welche Ausführung dann vielleicht zugleich eine polemische Nebenrücksicht mit befriedigt wurde, und bei welcher oft dieser Punkt auch in ein andres Licht treten mochte, als ihm im Ganzen zukam. Unter diese Gesichtspunkte fallen nach meinem Dafürhalten aber alle übrigen angeführten [1]) Dialoge, ausser dem Kratylus.

1) Für die einzelnen findet dies freilich in verschiedener Weise statt. In dem Kriton und der Apologie erblicke ich am liebsten nur eine Erinnerung an die darin behandelten wichtigen Momente aus dem Leben des Sokrates und höchstens für die Apologie möchte ich noch eine auf Rhetorik bezügliche polemische Rücksicht zugeben, wie ich in einer solchen auch

Digitized by Google

Aber auch den Kratylus selbst muss ich dahin rechnen, sofern er einigermassen klar zu werden scheint, sobald man bei seiner Erläuterung die anders woher entnommenen Anschauungen der Ideenlehre mit den nöthigen Einschränkungen und Anwendungen bereits voraussetzt, ohne dass er selbst zu ihrer Erläuterung etwas Nennenswerthes beitrüge. Man hat freilich grade in neuester Zeit noch den angestrengtesten Versuch gemacht, dem Kratylus eine wahrhaft centrale Bedeutung für das platonische System zu geben: dieser Versuch aber ist nur durch starke Willkührlichkeiten und durch Einmischung völlig fremdartiger Gesichtspunkte möglich gewesen [1]). Abgesehn von der dramatischen Vorführung der in ihm auftretenden Gegner, welche doch auch schon immer in sich künstlerischen Werth hat, erblicke ich daher den Grundgedanken des Kratylus in der von ihm gezogenen Parallele zwischen dem, ὄνομα und ῥῆμα zur Einheit zusammenfassenden, Satze einerseits und der, Sein und Werden gleichfalls zusammenfassenden, Wirklichkeit, woraus sich dann auch leicht vermuthen lässt, in welcher Weise Plato den Ursprung der Sprache sowol auf φύσις und θέσις, beides aber doch auch nur in bedingtem Sinne zurückführt. Darüber hinaus scheint mir der Kratylus aber nur zu Hypothesen Anlass zu geben, die mehr oder minder gewagt sind, und in Betreff deren ich lieber die zwar immer lästige, doch aber oft unerlässliche ars nesciendi übe. Zum vollen Verständnisse scheint der Schlüssel nun einmal nicht mehr aufgefunden werden zu können.

---

nach dem oben p. 42 seq. Gesagten den Hauptgesichtspunkt für den Menexenus erblicke. Der Hippias minor und erste Alkibiades variiren das alte Thema von dem Werth der Tugend für die Glückseligkeit und ihrem Character als Wissenschaft. Endlich aber der grössere Hippias sowie der Jon in ihren Erörterungen über das Schöne einer- und den Enthusiasmus anderseits schliessen sich an das in der Lehre von der Liebe Gasagte an.

1) Das Beste „über die platon. Sprachphilosophie“ hat der verewigte Deuschle geleistet (Marburg 1852) und ich fürchte, weiter als er wird man nur in Nebenpunkten zu kommen hoffen dürfen. Für die angedeutete Auffassung von Michelis erlaube ich mir auf meine Besprechung seines Werkes in den Göttinger gelehrten Anzeigen vom Jahre 1860 und 1862 zu verweisen.

Druck der Gebrüder Hofer in Göttingen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Sieben Bücher

zur

Geschichte des Platonismus.

Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie

von

Dr. Heinrich von Stein,
ausserordentlichem Professor der Philosophie zu Göttingen.

Zweiter Theil

das Verhältniss des Platonismus zum klassischen Alterthum und zum Christenthum enthaltend.

Göttingen.
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1864.

Digitized by Google

Verhältniss

des

Platonismus

zum

klassischen Alterthum und zum Christenthum

von

Dr. Heinrich von Stein,
ausserordentlichem Professor der Philosophie zu Göttingen.

Göttingen.
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1864.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zweites Buch.

Der Platonismus und das klassische Alterthum.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zweites Buch.

Der Platonismus und das klassische Alterthum.

§. 15.

Verhältniss des Plato zur früheren Entwicklung.

Die Einleitung des ersten Bandes hat eine Uebersicht über die Entwicklung der griechischen Culturgeschichte zu geben versucht, bis zu dem Punkte hin, an welchem der Platonismus in dieselbe eintritt. Das erste Buch hat darauf den Platonismus an und für sich, und zwar unter ausschliesslicher Berücksichtigung seiner Originalurkunden vorgeführt. Es ergiebt sich uns jetzt zunächst die Aufgabe, diese beiden an und für sich hingestellten Seiten aufeinander zu beziehen, und ihrem innern wie äussern Verhältnisse nach gegeneinander zu bestimmen. Als eine zweite und dritte Aufgabe wird sich daran dann die Untersuchung über das Verhältniss anzuschliessen haben, in welchem der Platonismus zu seinen Zeitgenossen und zu der spätern Entwicklung gestanden hat. Auf diese Weise wird es möglich sein, die Bedeutung, welche der Platonismus für das Alterthum gehabt hat, in ihrem vollem Zusammenhange zu überschauen.

Halten wir auch hier den in jener Einleitung verfolgten Faden fest, so ist es an erster Stelle die religiöse Beschaffenheit, welche uns zu solcher Vergleichung jener beiden Seiten auffordert. Und zwar wird es in dieser Hinsicht, wie später auch in den übrigen, die politische Geschichte, die Litteratur, und die Philosophie betreffenden Rücksichten darauf ankommen, einerseits die gegensätzlichen und unterscheidenden, anderseits die übereinstimmenden und verwandten Momente, endlich drittens aber auch das

Digitized by Google

Bewusstsein in Erörterung zu ziehen, welches Plato selbst über dies sein doppelseitiges Verhältniss zur früheren Geschichte besessen haben mag.

Was Plato's religiöser Standpunkt gemein hat mit früheren Factoren, liegt in seiner heidnischen und griechischen Eigenthümlichkeit begründet, sein Unterschied von den nichtphilosophischen Momenten der früheren Religionsgeschichte geht, wenn auch vielleicht nicht ausschliesslich, so doch vornehmlich aus seiner Eigenschaft als Philosoph hervor, sein Unterschied von den früheren Philosophen aber aus der bestimmten Beschaffenheit seines Philosophirens. Auf jenes Gemeinsame wird es zweckmässig sein, erst da ausführlicher einzugehn, wo wir durch Hervorhebung desselben zugleich den Unterschied zwischen Christenthum und Platonismus einleuchtend zu machen vermögen. Hier berühren wir dasselbe daher nur soweit, als seine Erwähnung nothwendig erscheint, um die Verschiedenheit des Platonismus nach jenen andern beiden Seiten hin verständlich zu machen.

Selbstwiderspruch ist nach dem früher Bemerkten die innerste Signatur aller heidnischen, und also auch der griechischen Religion. Denn sie will hinführen zu Gott in Abkehr von Gott. Dieser in ihrem innersten Grunde verborgene Selbstwiderspruch bewirkt, dass an allen heidnischen Religionen nicht nur solche Seiten sich finden, die als Verirrungen und Unzulänglichkeiten einer in ihrer innersten Wurzel dennoch gesunden Entwickelung gelten könnten, sondern gradezu Corruptionen eines bereits erreichten Besitzstandes, Alterationen einer früheren Integrität, Zerreissungen von solchen Momenten die ihrem eigensten Wesen nach zusammen gehören. Speciell an der griechischen Religion hat sich uns dieser Selbstwiderspruch nun in jener ausführlich betrachteten Dialektik verrathen, auf deren Wahrnehmung wir zwar zuerst beim Homer geführt sind, deren Vorhandensein uns aber auch bei solchen Erscheinungen der griechischen Religion nicht entgehen konnte, die von Homer verschieden, zum Theil selbst in Gegensatz mit ihm begriffen waren, wie z. B. die Orphiker u. A. Können wir nun wohl erwarten, dass Plato seinerseits diesem gemeinsamen Schicksale aller griechischen, aller heidnischen Religiosität entgangen sei, oder werden wir

Digitized by Google

uns nicht vielmehr von vornherein der Befürchtung hinzugeben haben, dass es auch ihm nicht gelungen sei — „das Heidenthum zu erlösen," die griechische Religion über sich selbst und die in ihr enthaltenen Gegensätze aufzuklären, und statt in Letztere mitverwickelt zu werden, zu einem sowohl mit sich selbst als auch mit der Religion harmonischen Standpunkte durchzudringen. Er hat mit demselben Material zu operiren, mit derselben Mehrheit von naturalistisch oder menschenartig gefassten Göttern, in allen ihren Schicksalen und Eigenschaften, mit denselben Mythenkreisen, und den in diesen zu Tage tretenden Motiven des Leichtsinns und des Trübsinns, der Furcht und des Trotzes, des Aberglaubens und des Unglaubens, wie die griechische Religion überhaupt. Sollte nun seinem Geist und Gemüth die Unterwerfung eines solchen Materials haben unbedingt gelingen können, an der wir doch einen Homer und Pindar und Aeschylos zum Theil unter den grössten Anstrengungen, und doch nur mit so geringem Erfolge sich abarbeiten sehen? Ja! selbst Dasjenige, was den Platonischen Standpunkt von allen Diesen zunächst zwar unterscheidet, könnte dessen ungeachtet am Ende doch auch vielleicht nur in dasselbe allgemeine Resultat heidnischer Resultatlosigkeit ausgelaufen sein. Es arbeitet in Platos Gedanken die Philosophie als eine neue Potenz mit, die jene Zuletzgenannten noch nicht mit ihm theilen, — nun aber wissen wir doch, dass die Philosophie zum mindesten ebenso oft zur Verwirrung und Erschütterung als zur Aufklärung und Befestigung des religiösen Lebens beigetragen hat. Könnte also nicht auch Plato grade durch seine Philosophie in religiöser Hinsicht eine neue Schwierigkeit zu überwinden, eine neue Gefahr zu bestehn gehabt haben? Prüfen wir jedenfalls mit der grössten Vorsicht ob überhaupt und eventuell wie weit Etwas dem Plato in seinen derartigen Bestrebungen gelungen sei.

Es ist characteristisch für Plato, dass er in religiöser Hinsicht nicht von einer lediglich naiven Haltung ausgeht, sondern von einer reflectirten, die zwei an und für sich auseinandertretende Richtungen in's Gleichgewicht mit einander zu setzen bemüht ist. Dies ist die Richtung seines streng-wissenschaftlichen Systems einerseits und die der traditionellen Volks-

Digitized by Google

und Dichterreligion anderseits. Dass dies Doppelte in Plato's religiösen Gedanken vorhanden ist, das ist der eigentliche Grundunterschied seines Standpunktes von dem popularen, bei dem das Religiöse lediglich auf sich selbst ruht, und keinerlei Veranlassung hat, sich irgendwie gegen einen ausser ihm vorhandenen Ideenkreis abzugränzen. Ein gewöhnlicher Grieche, falls und soweit er überhaupt religiös war, band sich an das Einzelne oder Ganze der überkommenen Religion, und zwar aus keinen weiter abliegenden Motiven, als eben weil sie die überkommene Religion war [1]). Plato dagegen erkennt diese nur in demselben Maasse an, in welchem er ihrer Uebereinstimmung mit seinem Systeme inne wird. Freilich von zwei Seiten her erleidet das Ebengesagte eine gewisse Einschränkung. Zuerst nämlich muss man dabei mit in Anschlag bringen, dass auch jene Volks- und Dichterreligion an sich dem Einzelnen keineswegs in einer so festen Bestimmtheit und Abgeschlossenheit vorlag, als dass er nicht doch vielfach, wenngleich vielleicht unwillkührlich mit derselben nach seinem eigenen Dafürhalten hätte schalten und walten können. Auch die Religion galt doch manchem aufrichtig frommen Griechen und in mancher Beziehung nur als Werk seiner Dichter, Staatsmänner und sonstigen „Weisen." Sie lag ihm nicht in einem für göttlich gehaltenen Buche, noch viel weniger in einer abgeschlossenen Dogmatik vor (vgl. oben I. p. XX seq.). Und sodann zweitens ist zu erwägen, dass nach dem platonischen System die Volkreligion nicht bloss solche Seiten enthielt die Jenes als übereinstimmend mit sich und seinem eigenen Inhalt verwandt anerkennen konnte, sondern selbst solche, die es sich bewusst war, zu seiner eigenen Ergänzung und Vervollständigung aus ihr herübernehmen zu müssen [2]). Von diesen beiden Seiten her glich

---

[1]) Statt vieler Belege die hierfür beigebracht werden könnten, erinnere ich hier nur an den noch in dem xenophontischen Sokrates auftretenden Satz, dass nicht der fromm sei, der die Götter verehre wie er wolle, sondern der sie νομίμως verehre.

[2]) Woher denn also die Hineintragung des Hegelschen Verhältnisses von Vorstellung und Begriff beim Plato nur mit grösster Vorsicht, wenn überhaupt, zuzulassen ist. Und doch führen die von uns mehrfach abwei-

Digitized by Google

sich also schon in gewisser Weise die ursprüngliche Trennung aus, in welcher in Plato's Gedanken Philosophie und Religion einander gegenüberstanden. Aber ganz verschwand diese Trennung deswegen doch keineswegs. Es blieben immer zweierlei Ideen und Ideenreihen von sehr verschiedener Herkunft, die in Plato um die Ausgleichung miteinander rangen. Sie mögen von Anfang an in einer Wechselwirkung unter einander gestanden haben, aber hören desswegen doch nie auf, an dieser Wechselwirkung zwei von einander wohl unterscheidbare Glieder, gleichsam zwei Gewichte zu sein, die nach entgegengesetzten Richtungen ziehn. Der eigentlich und rein philosophische Zug des platonischen Geistes arbeitet sich mit ganzer Energie, aus dem sinnlich Wahrnehmbaren, Veränderlichen und Werdenden, aus dem Gebiete des Natürlichen und des Menschlichen heraus, um in die jenseits desselben liegende Ideensphäre zu gelangen: die von Plato gleichfalls in sich mitaufgenommenen und von ihm vertretenen Momente der Volksreligion wirken dagegen in der grade entgegengesetzten Tendenz, und zwar sowol diejenigen, die der Homerischen Seite entstammten, und das Göttliche vorwiegend in der Menschengestalt suchten, als auch die pelasgisch-orphischen, bei denen die Natur das Göttliche war, und bei denen es sich daher mehr um blosse Personificationen als um wahre volle Persönlichkeiten handelte. Der Philosoph in Plato hält mit strengstem Ernste an der Unerschütterlichkeit und Unzweifelhaftigkeit gewisser Eigenschaften innerhalb des göttlichen Wesens fest, wie namentlich an der seiner Unsichtbarkeit Unveränderlichkeit und seiner neidlosen Güte. Der Dichter in Plato [1]) wird dagegen nicht selten auch zum Mythendichter, und offenbart hierin wie in man chem Anderm Plato's tiefe und wirksame Blutsverwandschaft mit Homer und dessen künstlerisch spielender Productivität: zu

---

chenden Erörterungen unseres Gegenstandes, wie sie sich selbst bei Zeller, Steinhart, Susemihl u. A. finden auf die Voraussetzung dieser oder ähnlicher Kategorien zurück.

[1]) Auf Plato lässt sich Manches aus der treffenden Characteristik übertragen, die Stahl einmal von Schelling gegeben hat. Rechtsphilosophie Heidelberg 1856. I. p. 398.

Digitized by Google

den Natursymbolirenden Richtungen der Religion aber musste der die Natur construirende Philosoph erst recht eine gewisse Wahlverwandschaft besitzen, wenn schon er desswegen nicht aufhörte, die Natur — so gut wie das Menschenleben — nur für den zwei- und dreimal getrübten Reflex der ewigen und substanziellen Wahrheit — Physik und Ethik somit nur für geringerer Wissenschaftlichkeit fähig zu halten, als die Dialektik.

Auf diese Weise liegt in Plato's eigensten Innern ein Streit der Richtungen vor, und es ist nicht zu verwundern, dass dieser Streit auch nach Aussen sich kehrt, und sich hier gegen diejenigen Erscheinungen richtet, in denen jene seine innern Richtungen gleichsam verkörpert erscheinen. Er richtet sich sowol gegen die Volksreligion in den beiden Hauptgruppen ihrer Vertreter, als auch gegen die Mehrzahl der bisherigen Philosophen in den beiden Hauptmethoden, in welchen Diese sich mit der Volksreligion abzufinden pflegten.

Von weltgeschichtlicher Berühmtheit ist der Streit des Plato gegen Homer, und doch beachtet man ihn nicht immer in der ganzen Ausdehnung seines Umfangs, versteht ihn nicht immer in der ganzen Tiefe seiner Bedeutung. Er durchzieht die kleinsten wie die grössten Dialoge des Plato: er begreift das Kleinste wie das Grösste am Homer [1]). Er ist ein Absagebrief, den Plato der gewöhnlichen, vorzugsweise im Homer wurzelnden, griechischen Bildung giebt. Selten ist wohl in einem derartigen Streit soviel Pietät mit soviel Opposition verbunden gewesen, wie hier: selten ein so grosser Ernst der eigenen Ueberzeugung mit soviel Ausgelassenheit des gutmüthigsten Spottes. Die verschiedensten Figuren beim Plato vereinigen sich in dem Bekenntniss ihrer Bewunderung und Liebe für Homer: die verschiedensten — und oft eben dieselben, die dies Bekenntniss ablegen — wetteifern darin, ihre Geissel über dem verehrten Haupte des Alten zu schwingen. An der Spitze beider Gruppen steht auch hier natürlich Sokrates wieder, er

---

[1]) Groen v. Prinsterer prosop. Plat. p. 9. „hinc quavis fere pagina memoratur." Vgl. auch die hier aus Maximus Tyrius angeführten Aeusserungen: „Platonem esse θρέμμα τῆς τοῦ Ὁμήρου φδῆς et ab ipso μεγαλυνόμενον.

Digitized by Google

von dem man es schon gewohnt ist, ihn sich in Gegensätzen bewegen zu sehn. Ihm werden die pietätsvollsten Aeusserungen über Homer in den Mund gelegt, wie dies namentlich in den bekannten Partien der Republik der Fall ist, und er benutzt die Untersuchung über einen Homerischen Ausspruch nicht selten, um seine Fehlerhaftigkeit offen zu zeigen, oder auch ironisch, um sich und seine Unterredner durch denselben in Widersprüche verwickeln und bei Absurditäten ankommen zu lassen. Aber auch andere Unterredner spielen oft eine ähnliche Rolle. Ihnen, oder dem Sokrates wird es in den Mund gelegt, dass neidlose Güte und Gerechtigkeit, Unveränderlichkeit und Unsichtbarkeit dem Gottesbegriffe schlechthin unveräusserliche Momente seien, und schon hiermit allein fällt eine ganze Anzahl homerischer Bestimmungen und Beschreibungen in sich selbst zusammen und wird als unhaltbar beseitigt. Alle die vielen Verwandlungen und Täuschungen, Leiden, Ungerechtigkeiten und Verführungen, welche Homer und die ihm entstammten Dichter sich nicht scheuen, von den Göttern auszusagen, verlieren sofort allen Boden unter den Füssen durch die einfache Geltendmachung jener Prädikate. Und wie es mit diesen eigentlichen Centralpunkten der theologischen Vorstellung steht: ähnlich steht es auch um die abgeleiteten, wenn auch allerdings nahe mit ihnen zusammenhängenden, wie namentlich den Unsterblichkeitsgedanken. Auch hier kann das eigentliche Material, mit dem Plato seine Figuren operiren lassen muss, kein anderes sein als das alte vom Homer überkommene, und von ihm bereits in gewisse Formen gebrachte; und doch ist seine Beurtheilung desselben offenbar eine grad entgegengesetzte (vgl. I. p. XCIV). Ja! auch die Unsterblichkeitsgedanken der Mysterien, Pindars und Anderer, die einen so entschiedenen Gegensatz zu Homer bildeten, stehn dem Platonischen Standpunkte zwar ungleich näher, ohne aber doch auch von diesem Standpunkte aus auf eine grössere Bedeutung als die eines untergeordneten Moments Anspruch machen zu können (vgl. I. p. 240 seq.).

Je mehr nun aber Plato hiernach von der Volksreligion sich zu entfernen scheint, desto grösser scheint seine Annäherung an die der Volksreligion gegenüberstehenden frühern Philosophen angeschlagen werden zu müssen; und in der That!

Digitized by Google

das vielfach Gemeinsame, was er mit diesen besitzt, ist nicht zu übersehen. Gemeinsam hat er mit ihnen jene allgemeine Stellung, sofern es sich auch schon bei ihnen nicht um einen naiv-religiösen Standpunkt, sondern um die Vereinbarung zwischen den von aussen herantretenden religiösen Ideen einerseits und einem anderswoher und rein für sich erwachsenen Stamm von philosophischen Gedanken anderseits handelt. Gemeinsam hat er mit ihnen im Einzelnen auch den Umstand, dass gleich ihm schon viele der Früheren nicht um hin gekonnt haben, sich für eine der beiden, einander gegenüberstehnden Momente zu erklären, die, ungeachtet ihres Widerspruchs, nicht selten in der popularen — homerischen wie anderweitigen — Religion zusammen lagen, und wenn man die ganze Kette derartiger Erscheinungen überblickt, so enthält sie auch wirklich eine nicht ganz unbeträchtliche Vorarbeit für das Eigenthümliche des Sokratisch-platonischen Standpunktes [1]). So haben wir z. B. die Götter bei Homer zugleich als unsterblich und unvergänglich, zugleich als räumlich beschränkt und allgegenwärtig gefunden. Schon ein Thales betont nun aber mit ganzem Nachdruck die göttliche Allgegenwart, und verwirft jede körperliche Gebundenheit und Einschränkung wenigstens für Dasjenige, was ihm an erster Stelle und eigentlich das Göttliche ist. Schon eine Xenophanes richtet die schärfste Kritik gegen den, Homerischen Anschauungen durchaus homogenen, Thränenkult der vergötterten Ino-Leukothea wegen der in ihm begangenen Vermischung von sterblichen und unsterblichen Momenten des Göttlichen, und auch die anderen Eleaten eifern mit Energie gegen die anthropopathischen und sinnlichen

---

[1]) Die Frage nach den theologischen Vorgängern des Plato ist in älterer Zeit vielfach zur Sprache gebracht worden, namentlich auch von Solchen, die den Plato auf rein rationellem Wege in den Besitz von Offenbarungswahrheiten gelangt wähnten. Diese stützten nämlich ihre eigne Ansicht und baueten zugleich der sogenannten Hebraisirungstheorie vor, indem sie seine Vorgänger auf der Bahn rationellen Forschens festzustellen suchten. In diesem Zusammenhange zeichnete z. B. Souverain den Timaeus, Thales, Hermotimus und Anaxagoras, Cudworth dagegen den Pythagoras und Parmenides als specielle Vorarbeiter des Plato aus. Mit einem wie sehr bedingten Rechte, ergiebt sich aus unserer Darstellung von selbst. [Vgl. m. Aufs. in Niedeners Zeitschrift. 1861. p. 345.

Digitized by Google

Eigenschaften der Götter. Ja! durch die ganze frühere Philosophie zieht sich der auch für Plato so wichtige Versuch, den theistischen oder pantheistischen Character des philosophischen Systems dadurch mit dem Polytheismus der Volksreligion zu versöhnen, dass man die vielen Götter der Letzteren zwar bestehn lässt, aber doch nur als gewordene Götter, d. h. wie dieser Ausdruck hier nur erst vorläufig erläutert werden mag, als ein Göttliches abgeleiteter Art und zweiten Rangs. Aber immer fehlt doch allen jenen früheren Philosophen Dasjenige, was an der platonischen Haltung das Eigenthümlichste ist, und wiederum Plato seinerseits verwirft, Dasjenige, worauf, als auf ihr Eigenthümlichstes die Stellung der Früheren zurückgeht.

Diese Stellung der Früheren geht nämlich für eine schärfere Untersuchung durchaus auf die Handhabung zweier Methoden zurück, die beide bei jedem Einzelnen vorhanden sind, wenn schon bald mehr die Eine oder die andre vorherschen, oder auch ein gewisses Gleichgewicht Beider stattfinden mag. Es sind dies die philosophische Akkommodation und die philosophische Polemik, wo bei ich unter Akkommodation die Anerkennung der Volksreligion, aber mehr aus äusseren Rücksichten als wie aus den innern Motiven der Philosophie selbst verstehe, und unter Polemik eine verwerfende Kritik der Religion, aber weniger aus ihrem eignen Sinne und aus ihren Motiven heraus als aus denen der Philosophie. Die drei Gruppen, die sich hiernach in der vorsokratischen Philosophie unterscheiden lassen, knüpfen sich am Bequemsten an die Namen des Thales und Heraklit, der Pythagoreer, und endlich der Eleaten an.

Des Thales und des Heraklit Situation ist die einer aus dem Schoosse der Akkommodation sich entwickelnden Polemik: und man begreift leicht, wie grade diese frühesten Häupter der philosophischen Bewegung zu einer solchen Situation gelangen konnten und mussten. Sie wollten auf ihr Volk wirken, und mussten also auch auf dessen Religion einwirken, mit derselben sich verständigen wollen. Sie fühlten ihre Philosophie zugleich aber auch als etwas Besonderes, dem bisherigen Volksleben und seiner Religion gegenüber Neues und Fremdartiges. Es ist also nicht zu verwundern, dass je länger je mehr diese der

Digitized by Google

Religion fremdartigen Tendenzen das Uebergewicht bekamen, und dass sich in Folge davon also die Anfangs angestrebte Akkommodation immer mehr als eine trügerische erwies. Dies zeigt uns schon Thales deutlich genug, aber noch um vieles deutlicher Heraklit.

Der Gedanke des Einen Göttlichen, der Gedanke der die Welt zu einem vernünftigen und in sich harmonischen Ganzen, der die Welt zu einem göttlichen Wesen zusammenfassenden Einheit ist der in dieser ersten Periode sich entwickelnde Grundgedanke. Und zwar entwickelt sich dieser Gedanke an den Vorstellungen über die Eine, die ganze Natur durchdringende, Alles aus sich hervortreibende und in sich zurücknehmende, einem einzelnen Elemente immanente Grundkraft. Dieser Einen göttlichen Kraft gegenüber sinken selbstverständlich die einzelnen Götter der Volksreligion von ihrem eigentlichen Throne und gleichsam auf die zweite Stufe des Weltregiments herab. Als die vielfältigen, als die gewordenen können sie nur dann überhaupt noch gerechtfertigt werden, wenn sie es sich gefallen lassen von der ursprünglichen Einheit der göttlichen Kraft nicht bloss unterschieden, sondern gradezu in Abhängigkeit gedacht zu werden. Unter dieser Bedingung können sie aber auch ganz wohl mit den Voraussetzungen des philosophischen Systems zusammen fortbestehn. Dies System ist in seiner letzten Wurzel ein durchaus pantheistisches, und hat als Solches keinerlei Motiv und Möglichkeit in sich, den Polytheismus von sich auszuschliessen. Freilich für den bestimmten Polytheismus der Homerischen Götterwelt trägt es auch keinen eigentlichen und nahen Impuls in sich, aber um diesen zu ersetzen ist nun doch eben die Rücksicht auf die äussere Geltung und Verbreitung grade dieses Polytheismus wirksam genug. So akkommodirt sich also das philosophische System der vorgefundenen Religionsauffassung. Es findet eine äusserliche Verträglichkeit zwischen Beiden, wenn auch nicht grade eine innerlich tiefer begründete Uebereinstimmung Statt. Oder warum hätte z. B. Thales, der Alles aus der göttlichen Kraft des Wassers ableitete, darin nicht dem Volksglauben beistimmen können, dass er auch die Sterne als beseelte göttliche Wesen, und dass er auch ausserdem noch Göt-

Digitized by Google

ter in menschenartiger Gestalt angenommen hätte — warum nicht, da er doch überhaupt sich die ganze Natur als beseelt dachte, und da er doch auch die Menschen aus der Einen ursprünglichen Kraft des Wassers hervorgehn liess. Aeusserlich herscht auf diesem Standpunkte also eine vollständige Uebereinstimmung zwischen Religion und Philosophie. Aber dass dies doch auch eben nur äusserlich stattfindet, kann man an der verschiedenen Bedeutung erkennen, die hier und da demselben Begriffe beigelegt wird. Wenn nämlich Thales von gewordenen Göttern redet, so meint er damit ganz etwas Anderes, als was unter demselben Ausdruck die Volksreligion verstand. Wenn diese von gewordenen Göttern redete, so meinte sie damit die zuletzt Entstandenen, die also auch zuletzt an's Regiment Gelangten, die daher gegenwärtig die einzigen und eigentlichen Götter sind. Aber der Philosophie bedeuten die gewordenen Götter das grade Gegentheil hiervon, insofern dieselben ihr die nicht eigentlichen, die nur in abgeleiteter Weise an der Gottheit theilhaftigen Götter bezeichnen. Während der Volksreligion um der vielen Götter Willen der Gedanke der Einen Gottheit verloren gegangen, verkümmern dagegen in der Philosophie die vielen einzelnen Göttergestalten zu blossen Dämonen [1]).

Unter solchen Umständen liegt der weitere Schritt dann aber auch sehr nahe, dass eine so trügerische Akkommodation, wie sie hier bei Thales vorliegt, schon bei seinem nächsten Nachfolger in eine offene Polemik übergeht. Heraklit war eben zu gewaltig und energisch in seiner ganzen Geistesart, um jenes mehr schwebende Verhalten des Thales auf die Dauer aufrecht erhalten zu können. Er war nicht bloss religiös im weitesten und unbestimmtesten Wortsinne — dafür zeugt der tiefsinnige Ton, der durch alle seine Worte hindurchgeht, und den er selbst einmal mit der räthselhaften Sprache des delphischen Gottes vergleicht, dafür zeugt das Vertrauen auf den Inhalt seiner Worte, die er mit der ungeschmückten, ungesalbten und

---

[1]) Vgl. die freilich nicht ganz congruente Unterscheidung bei Aristot. Metaph. XIV. 4. nebst dem dazu bei Brandis Griech. Philos. Berlin 1862. I. p. 19. Bemerkten.

Digitized by Google

unbelachten Art der Sibylle vergleicht, deren Worte dennoch durch die Jahrhunderte hindurchgingen von wegen des Gottes, der in ihnen lebe; dafür zeugen endlich solche Perlen von einzelnen Aussprüchen, wie z. B. der über die Hoffnung, in welchem er diese in der That! so beschreibt, als trüge sie etwas von der Natur des Glaubens an sich: „wofern Ihr nicht hoffen werdet, werdet Ihr auch nichts Unverhofftes finden u. s. w.“ — ich sage also: Heraklit war nicht bloss ganz im Allgemeinen als eine religiöse Natur anzusehn: sondern er suchte auch speciell nach einem bestimmten Verhältnisse zur Volksreligion als Solcher. Und dies Verhältniss konnte nun bei ihm kein anderes sein, als das einer aus der Akkommodation sich entwickelnden Polemik. Die Akkommodation erstreckt sich dabei vorzugsweise auf die naturalistische Seite der Volksreligion: die Polemik trifft dagegen mehr Homer und die ihm verwandten Elemente. Heraklit liebt es seine naturphilosophischen Begriffe in Ausdrücke der Naturreligion zu kleiden — in dieser Weise redet er von einem *Ζεὺς Πόλεμος*, Hades, Dionys, Apollo u. A. — aber er kleidet auch eben nur diese seine an sich erworbenen Begriffe in die mythische Bildersprache ein. Beides deckt sich nicht völlig und durchaus mit einander: Bild und Inhalt gehn hier vielmehr trotz ihrer versuchten Verknüpfung vielfach ihre getrennten Wege, und die Polemik entwickelt sich daher auch ganz unvermerkt aber auch eben so unausbleiblich aus Demjenigen, was ursprünglich als Akkommodation beabsichtigt war. Zu Letzterer eigneten sich Homers Anschauungen und Erzählungen offenbar ungleich weniger als die im Naturcult wurzelnden: Jenen treffen Heraklits Angriffe daher auch früher und heftiger als Diesen. Homer soll herausgepeitscht werden aus den Agonen, seine Gesänge sind zu verbannen: seine Verwünschung des Streits wird selbst verwünscht. Auch hier trifft nun freilich der Streit eben so wenig wirklich Dasjenige was er zu treffen glaubt: als wie vorhin die Akkommodation eine durchaus congruente war. Aber der Krieg zwischen Philosophie und Religion ist damit nun doch einmal eröffnet: und wir werden gleich bemerken, wie er allmälig immer heftiger entbrennt.

Freilich zunächst bei den Pythagoreern gewinnt es erst

Digitized by Google

den Anschein, als wäre dieser Streit mit Einem Male und rasch zur Aussöhnung gelangt. Ihre philosophischen Grübeleien sind erfüllt von religiösen Reminiscenzen: und die Religion erscheint so recht als die eigenste Angelegenheit dieser Philosophen. Aber dieser scheinbare Friede zwischen Religion und Philosophie ist eigentlich doch nur ein Waffenstillstand, der die Philosophen begünstigt, um sie ihre eignen Kräfte sammeln und die ihrer Gegner zertheilen und brechen zu lassen. Es ist nicht das Ganze der Volksreligion, was die Pythagoreer acceptiren, es sind nicht eigentlich religiöse Motive, aus denen sie es thun. Sie dulden und deuten Einzelnes, was zu ihren philosophischen Lehren, zu ihren politischen und ethischen Tendenzen stimmt. Aber immer bleibt hier die Religion doch nur Mittel zum Zweck, immer erscheint ihr gegenüber die Philosophie als der höhere normirende Standpunkt. Daher bricht denn auch zuerst das religiöse Volksbewusstsein seinerseits den vermeintlichen Waffenstillstand, weil grade dieses die Seite ist, die sich in ihren Rechten gekränkt fühlt und fühlen muss. Es geschieht dies in jenen zahlreichen Angriffen politischer Art, durch welche die pythagoreische Schule immer bedroht und zuletzt auch gestürzt worden ist. Sie sind zunächst zwar politischer Art, hängen aber, wie überhaupt alles Politische im Alterthum mit Religiösem, so auch sie ohne Zweifel mit heftigen religiösen Antipathien zusammen. Die Religion, die hier von der Philosophie geschützt wird, ist nur die Parteisache Einzelner, nur das Vehikel des philosophischen Einflusses. Während bei Thales und Heraklit die Polemik sich nur erst entwickelt aus der ursprünglich gewollten Akkommodation, übt man hier dagegen die Letztere nur, um eine an sich schon fertige Kritik zu verbergen. Und das eben ist es, was die Reaction von Seiten des Volks veranlasst. So kann ich also die oft gerühmte religiöse Beschaffenheit des Pythagoreismus nicht anerkennen. Um so mehr erscheint mir aber derselbe als ein wohlverständliches Zwischenglied zwischen der ersten und der dritten der von mir unterschiedenen Gruppen. Er leitet über aus dem Stadium einer zwar noch immer festgehaltenen, doch aber als trügerisch sich erweisenden Akkommodation zum völli-

Digitized by Google

gen Angeben derselben, von der sich entwickelnden Polemik zu der reifgewordenen.

Denn eben dies Letzte characterisirt nun den Xenophanes und die Eleaten überhaupt. Jenes Mannes Name ist klassisch geworden für die philosophische Bekämpfung religiöser Vorstellungen. So einschneidend hat er über die in die Götterwelt eingedrungenen Erdichtungen geklagt, so rücksichtslos hat er den ganzen Olymp für Nichts als für den nach Oben geworfenen Reflex der Menschenwelt erklärt. So emphatisch hat er der Volksreligion seinen Gott entgegengestellt, der „unter Menschen und Göttern der grösste, ganz Verstand, Gesicht und Gehör, weder an Gestalt noch Geist den sterblichen Menschen vergleichbar sein sollte.“ Damit war also jedes Band zwischen Philosophie und Volksreligion zerrissen. Den religiösen Gehalt, den diese Philosophie dennoch in sich tragen mag, prätendirt sie, lediglich aus sich selbst zu produciren. Dass dies wirklich der Fall sei, glaube ich zwar nicht zugeben zu können. Auch Xenophanes und die andern Eleaten sind keineswegs ganz frei von den Ketten der Volksreligion, deren sie spotten — das beweist wie bei dem Einem die persönliche, so bei dem Andern die räumlich-leibliche Fassung des Gottesbegriffs, die dem System widerspricht, und die doch aus den populären Vorstellungen in den Wortlaut ihrer Reden hineingekommen ist — aber sie wollen doch der Volksreligion den Rücken wenden, sie glauben doch ganz und gar auf den eigenen Füssen des philosophischen Systems zu stehn. Wo bei ihnen noch eine Akkommodation vorliegt, ist dieselbe durchaus unwillkührlich: dagegen so weit ihre Absicht und ihr Bewusstsein reicht, nehmen sie eine polemische Stellung zur Volksreligion ein.

Keine dieser bisherigen Stellungen ist nun aber mit der des Plato zu identificiren: vielmehr darf man behaupten, dass Plato sie alle gradezu verwirft. Er ist zu religiös, um die religiösen Vorstellungen irgendwie nicht in ihrem eignen, eigentlichen und nächsten Sinne zu nehmen. Er ist zu sehr Philosoph, um dem Compromiss mit der Volksreligion zu Liebe irgend etwas von der Schärfe und Tiefe seiner wissenschaftlichen Bestimmungen zu vergeben. Beides musste ihn also von allen Dem fernhalten, was nach der Seite der bishergeschilder-

Digitized by Google

ten Akkommodation hinlag. Die eigenen theologischen Gedanken entwickelt, die fremden kritisirt er daher auch nicht selten mit einer Freiheit und Rücksichtslosigkeit, der an sich kein Alter und Ansehn der Religionen zu heilig zu sein scheint. Und doch ist er auch von jeder Polemik in der Weise des Heraklit und Xenophanes weit entfernt. Er, der „göttliche" Plato misst das Religiöse nicht an dem ihm fremden Maasse philosophischer Dialektik, um sie nach dieser zu verwerfen. Sondern was er verwerfen muss, erklärt er zugleich für etwas der Religion selbst nicht Angehöriges, entweder überhaupt nicht für ihren Inhalt, oder doch jedenfalls nicht für ihren ursprünglichen Sinn. Vom eigensten Boden der Religion aus richtet er somit seine Angriffe: sie treffen Einzelnes in einschneidendster Weise, aber ohne dass er desswegen das allgemeine Wesen der Religion verkennte, läugnete, und wohl gar für blosse Menschendichtung erklärte.

Diese ganze wohlerwogene, und von weisem Verständniss sowohl der Religion als auch der Philosophie zeugende Stellung wäre nun aber dem Plato gewiss nicht möglich gewesen, wenn nicht eben jenes doppelte Verhältniss Stattgefunden hätte, von dem wir schon oben bemerkten, dass es die zwischen den religiösen und philosophischen Momenten in Plato's Innern bestehende Kluft einigermassen auszufüllen vermocht hätte: einmal jene Eigenschaft der Volksreligion selbst, nach welcher sie in ihrem eigenem Innern bis zu einem gewissen Grade die Erlaubniss, ja sogar die Aufforderung zu enthalten schien, eine um- und neubildende, ergänzende und verändernde Hand an sie anzulegen, und sodann zweitens die dem entgegenkommende Eigenthümlichkeit der platonischen Philosophie, nach welcher auch sie, ebenso um ihrer selbst Willen eine für sich bestehende, und zur Ergänzung der Wissenschaft befähigte Religion fordert. Die Wahrnehmung jener ersten Eigenschaft liegt schon bei der von Plato an Homer geübten Kritik nicht ferne: denn eben Homer, also eine einzelne mächtige Persönlichkeit ist es ja, die in dieser Kritik immer für die Verirrungen verantwortlich gemacht wird, in welche sich die Volks- und Dichterreligion verloren haben soll. Warum hätte also nicht auch Plato sich selbst bis auf einen gewissen Grad das Recht zu ei-

Digitized by Google

nem ähnlichen Einflusse auf die Religion vindiciren sollen, als wie er denselben in masslosester Weise von Homer ausgeübt sah? Jene Wahrnehmung erklärt also zur Genüge die vielfache Freiheit, die wir den Plato sich oft mit der Religion und mit den Mythen nehmen sehn. Aber desswegen verführt sie den Plato doch keineswegs zu so grundstürzender Polemik, wie zum Theil die Früheren sie geübt hatten. Der Philosoph geleitet den Dichter mit allen Ehren über die Gränzen seiner Republik hinaus. Er verbannt ihn so, aber er will ihn desswegen doch nicht weggepeitscht wissen, wie Heraklit wollte: er bekämpft ihn im Einzelnen, aber er bezeichnet desswegen doch nicht wie Xenophanes das ganze Gebiet der Religion als ein Produkt unberechtigter und unrichtiger Mythendichtung. Die Mythen sollen verändert und gebessert werden: aber es muss doch überhaupt Mythen geben. Die homerischen Erfindungen sind verderblich: aber es kann und soll andere Religionsdichtungen geben, die mit der sittlichen und theologischen Wahrheit in Einklang stehn. Es kommt darauf an die wahren Normen und Typen für Festsetzung der Mythen zu finden: aber beseitigt sollen die Mythen keineswegs werden. Wer diese Mythen zu bestimmen hätte, würde freilich bald inne werden, wie schwer es hält, dieselben dem philosophischen Bewusstsein ganz adäquat zu machen. Aber an sich sind die den Mythus beherrschenden Normen und Typen doch selbst Nichts Anderes als die eigensten Grund- und Kerngedanken der platonischen Philosophie: die Gedanken von Gottes Unsichtbarkeit und Unveränderlichkeit, von seiner neidlosen Güte und Gerechtigkeit. Was diesen philosophischen Normen entspricht, ist eigenster Inhalt der Religion; und was mit Recht Letzterer zugerechnet werden darf, kann seiner Philosophie auch nicht widersprechen. Hier findet also von vornherein ein so inniges und innerliches Verhältniss zwischen Religion und Philosophie Statt, dass von einer blossen Akkommodation hier eben so wenig die Rede sein kann, als wie hier eine solche Polemik, wie die des Xenophanes und Heraklit möglich gewesen wäre. Eine mit der andern stehn und fallen hier die richtig verstandene Philosophie und die

Digitized by Google

richtig verstandene Religion. Desswegen billigt freilich der Philosoph nicht alle und jede Einzelnheiten der Religion — er steht diesen vielmehr oft mit einer ähnlichen Freiheit gegenüber, als mit welcher auch wir gegenwärtig wohl oft die griechischen Mythen u. s. w. gebrauchen und verwerfen. Noch viel weniger soll damit gesagt sein, als mache nach platonischer Anschauung die Religion die Philosophie überflüssig. Zu ihrer eigenen Rettung bedarf vielmehr die Religion auch des philosophischen Einflusses. Aber die Gränzen Beider lassen sich doch gar nicht scharf von einander trennen: und ihre Hülfeleistungen sind gegenseitiger Art. Das philosophische System fordert Präexistenz und Postexistenz der Seele. Grade hierüber weiss nun aber der Mythus zu berichten. Warum sollte er also nicht wenigstens im Grossen und Ganzen Glauben finden? Der Mythus erzählt von Bereichen, in die keine Macht exacter Forschung mehr hineinreicht: aber der Inhalt ist von der Art, dass er das philosophische System nicht nur nicht stört, sondern gradezu fördert und ergänzt (vgl. I. p. 114. 125. 131. 240. 272. 288. u. o.). So tragen Religion und Philosophie sich gegenseitig: und Erstere ist daher nicht bloss für Kinder und Laien, sondern für das strenge System selbst ein Bedürfniss. Nicht bloss der pädagogische und politische, sondern auch der rein philosophische Gesichtspunkt fordert bei Plato die Religion mit ihren Culten und Mythen. Nicht bloss „eine ethische Stimmung“ [1]) treibt den Plato zu einer möglichst umfassenden Anerkennung des Volksglaubens, und eben so wenig ist es vorwiegend nur die praktische Seite seines Systems, die ihm diese gestattet. Der ganze Platonismus durch und durch — und zwar in seinen theoretischen Seiten nicht weniger als in anderen — ist von der tiefsten Religiosität durchdrungen, soweit, und in der Art, wie deren das Heidenthum überhaupt fähig war. Widersprüche schliesst freilich auch dieser Standpunkt ein, Voraussetzungen, deren folgerichtige Entwicklung zu irreligiösen Resultaten führen musste. Aber wer davon überrascht wird, der hat von den Disteln Trauben lesen wollen — und jedenfalls dürfen wir das Vorhandensein

[1]) Wie Zeller Philos. d. Griech. II. p. 607. meint.

Digitized by Google

dieser Widersprüche und Halbheiten nicht als Präjudiz gegen die Aufrichtigkeit und den Ernst auffassen, womit Plato sich zu der Volksreligion in ihrer unmittelbarsten Gestalt bekennt. So wenig Sokrates ein abstracter und consequenter Theist gewesen ist, so wenig war es Plato. Ihm flossen die Begriffe Gottes und der Götter unmerklich ineinander [1]). Um die Sache der Letzteren aufrecht zu halten, scheuet er selbst die pädagogische Lüge nicht (vgl. I. p. 290.). Aber eben das beweist doch auch klar, wie sehr ihm die Sache der Götter die Sache Gottes zu sein schien. Kein Philosoph — ausser Sokrates — hat es so ehrlich mit dem Ganzen der Religion seiner Väter gemeint wie Plato. Daher hat denn auch Keiner einen so fruchtbaren Einfluss von ihr erfahren, Keiner zugleich so entscheidend auf sie zurückgewirkt, als wie er, und zwar ohne das trügerische Mittel der Akkommodation, ohne die ungerechte Waffe der philosophischen Polemik!

In diesem Sinne mag man Plato nun immerhin als den eigentlichen Höhenpunkt der griechischen Religionsentwicklung bezeichnen. Vom heidnischen Standpunkte aus hat er mit dem grössten Eifer erstrebt, was er für diesen Standpunkt als das Erstrebenswertheste ansah und ansehen durfte, eine möglichst vollständige und innerliche Aussöhnung seiner philosophischen Theologie und der Volksreligion. Aber auch nur in diesem Sinne kommt ihm eine solche Auszeichnung zu, nicht aber weil an und für sich seine Vorstellungen etwa so rein und voll gewesen wären. Er war nicht „mitten in einer fernen und fremden Zeit eine Vorahnung des Christenthums“ — ein Zeuge des Einen, ein Prophet des dreieinigen Gottes, er stand vielmehr so recht in der Mitte und unter dem Einfluss seiner heidnischen Umgebungen — aber aus dieser Mitte und unter diesem Einflusse heraus hat er nach einem möglichst reinen und reifen Gottesbegriffe gestrebt, hat er darnach gestrebt einen solchen Begriff zur Reinigung der alten und zur Quelle einer neu zu dichtenden Mythologie zu verwenden. So offenbart also auch er an

[1]) Ebenso die Begriffe Gottes und der Welt. Wonach also die von Schwartz (Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne. Liège 1846. p. 216.) erörterte Frage ob Plato Pantheist oder Monotheist war, zu entscheiden ist.

Digitized by Google

sich den gemeinsamen Selbstwiderspruch aller alten Religion, an welchem Diese grade da zerschellt, wo sie am erhabensten ist [1]).

---

[1]) Die Hauptdaten, auf welche es für Den ankömmt, der Plato's Verhältniss zur Volksreligion historisch bestimmen will, sind leicht aufgefunden. Um so schwieriger ist es dagegen, die weit auseinandergehenden Deutungen und Beurtheilungen dieser Daten von Seiten der Gelehrten zu vereinigen. Jene Daten bestehn nämlich vorzugsweise in zwei Thatsachen: Plato entwickelt einerseits mit grosser Innigkeit einzelne Züge eines reifen und reinen Theismus; anderseits macht er einen intensiv wie extensiv gleich bedeutenden Gebrauch von Mythen. Diesen Widerspruch zu lösen, setzte man in früherer Zeit vielfach kleine Motive bei Plato voraus, wie Menschenfurcht, Inconsequenz und Anderes, was gegenwärtig mit Recht fallen gelassen wird. Aber nicht viel besser ist es doch, wenn man gegenwärtig, statt den Widerspruch, der unläugbar besteht, zu erklären, lieber die Eine Seite desselben wegläugnet oder doch abschwächt. Das geschieht aber sowol von Denjenigen, welche den Plato in einer zu unbedingten Weise als einen „Gläubigen" beschreiben, und dabei vergessen wie viel Unreifes und Unrichtiges auch nach Platos Auffassung doch die Volksreligion in sich enthielt — als auch von Denjenigen, welche die Verwendung von Mythen nur als Schwäche oder Aussenwerk bei ihm ansehn. Den ersten Fehler scheinen mir z. B. Ast Platos Leb. p. 107. 165. Ackermann (d. Christl. im Plato. Hamburg 1835. p. 52.) und in gewisser Weise auch Michelis (II. p, 231 seq.) zu begehn. Der andere aber findet sich unter Anderen bei Zeller (Griech. Phil. II. p. 361. u 598. und noch schärfer in der ed. 1.) ist bei Diesem aber doppelt auffallend, da sowol einer seiner Lehrer, als auch einer seiner Schüler die Sache tiefer als er gefasst hat. Ich theile nicht die Tendenz, in welcher Baur (d. Christl. des Platonismus. Tübingen 1837. p. 91 seq.) seine hierauf bezügliche Erörterung verwendet, aber soviel ist an Letzterer durchaus richtig, dass „Plato, geleitet von dem Bestreben, dem durch Philosophie Erkannten eine von der Subjectivität des Einzelnen unabhängige objective Grundlage zugeben, grade dann, wenn er Wahrheiten entwickelt, die das höchste sittlich-religiöse Interesse haben, sie zugleich auch in mythischer Form darstellt" (p. 94. vgl. auch p. 95. „indem der Mythus" u. s. w.). Und ich halte mehrere von Justi's (Die aesth. Elem. in d. pl. Ph. p. 82 seq.) Voraussetzungen für durchaus unrichtig, wie namentlich die von dem Fehlen natur-philosophischer und theologischer Elemente bei Sokrates, und was damit zusammenhängt: aber anerkennenswerth bleibt auch bei ihm immer die Tendenz, in welcher er, ähnlich wie vor ihm Deuschle den Mythen eine innere, wesentliche Bedeutung für den Platonismus nachzuweisen bemüht ist. Zwischen diesen Beiden aber steht Zeller in der Mitte. Vielleicht bedarf es indessen aller solcher künstlichen Theorien gar nicht, wie die von Justi, Deuschle, Michelis u. A. sind, wenn man sich nur recht lebendig in Plato's ganze religiöse Situation versetzt. Justi bemerkt richtig, dass Plato seine Mythen weder als eigentliche Dogmen, noch als blosse Allegorien be-

Digitized by Google

Kürzer als über diesen ersten Punkt werden wir uns jetzt über das Verhältniss des Plato zur politischen Vergangenheit seines Volkes auslassen können. Denn wenn unsere früher (I. p. LVIII seq.) gegebenen Andeutungen auch nur einigermassen richtig sind, so erklärt sich schon aus ihnen zur Genüge das negative Verhalten, welches Plato nach dieser Seite hin beobachtet hat, und welches sich nicht bloss in dem Mangel an geschichtlichen Erinnerungen und Anspielungen überhaupt, sondern noch vielmehr in der bestimmten Beschaffenheit der wenigen, die sich bei ihm finden, documentirt haben soll. Viel Unhaltbares ist freilich auch in dieser Hinsicht behauptet worden. Man hat dem Plato aus Manchem einen Vorwurf gemacht, was entweder überhaupt gar nicht zu erweisen ist, oder auch sich viel einfacher aus der ganzen Anlage und Absicht seiner Schrift erklären lässt. Dessenungeachtet bleibt so viel immer wahr, dass Plato wie den politischen Fragen und Parteien seiner Tage gegenüber eine gewisse Indifferenz, so manchen gefeierten Koryphäen der Vergangenheit gegenüber eine grosse Strenge des Urtheils bewiesen hat [1]). Aber wer — nach dem Früher gesagten — kann das tadelnswerth oder auch nur auffallend finden? Das Drama der griechischen Geschichte, soweit es eine gesunde und das Auge des Betrachters erfreuende Entwicklung enthielt, so lange es noch die berechtigte Hoffnung auf einen guten Ausgang, d. h. auf eine gründliche und dauernde Besserung aller politischen und socialen

---

handelt habe (p. 84.). Mit andern Worten heisst das aber doch nur: die Religion beherschte ihn weder so unbedingt, als wie dies bei einem Gläubigen des Alten odèr des Neuen Bundes der Fall sein kann und soll, noch auch fühlte er sich ihr gegenüber als völlig frei und überlegen. Er stand ihr weder als eigentlich Offenbarungsgläubiger, noch als ungläubiger Zweifler gegenüber. Ein „gläubiger Heide“ war Plato: in diesen Worten ist der ganze Selbstwiderspruch gegeben, dessen Entstehung historisch leicht erklärt werden kann, den man aber nicht als ein in sich consequentes Verhalten darstellen darf.

1) Hierher gehört namentlich das so viel besprochene Urtheil über Perikles. Vgl. ausser dem bei Hermann (System. p. 12. 517.) u. Susemihl I. p. 268. Angeführten Ogienski (Breslauer Diss. 1837.) Kahlert Glogau. Diss. 1837.) sowie die Ausleger zum Phaedrus, Gorgias, Meno, Menexenus u. s. w.

Digitized by Google

Verhältnisse in sich schloss: war ja abgelaufen, noch ehe Plato geboren war. Jene Nacht war bereits hereingebrochen, von der ich früher (p. LXI.) geredet habe. Warum hätte Plato, noch in ihr zu wirken, den unmöglichen Versuch machen sollen? Solons Zeit freilich vermochte noch Parteinahme zur Pflicht und zum Erkennungszeichen des Patriotismus zu machen: Denn in ihr durfte man noch glauben, das Bestehende retten, ohne all zu grosse Umwälzung, nur durch sittliche Läuterung und Vertiefung retten zu können. Plato aber lebte nach den Perserkriegen und nach der Perikleischen Zeit, lebte während der peloponnesischen Tragödie und allen ihren schmerzlichen Nachwehen. Athen hatte seine allgemeine Geistesfrische, Sparta seine altväterliche Tugend verloren. Die Erbitterung der Stämme schwieg augenblicklich, aber doch nur aus Ermattung: die Parteien hatten sich selbst, d. h. ihre sittliche Kraft und Bedeutung überlebt. Die lang ersehnte Demokratie erwies sich je länger je mehr als der unerträgliche Druck einer zügellosen Pöbelherschaft. Wie hätte Plato aus diesen Verhältnissen Muth zu politischer Wirksamkeit finden? wie hätte ihm von hier aus ein erfreuliches Licht auf die Vergangenheit fallen können? Mit Recht wandte er sich daher von historischer Erinnerung zu speculativer Erfindung — und zog sich aus dem Gewühl der Tagespolitik zurück, um in dem Frieden philosophischer Contemplation das Idealbild des Staates zu schauen. Sein eigenstes Herzblut hat er an die Schilderung und Deutung, an das Verständniss und die Widergabe Dessen gesetzt, was er hier geschaut. Hoffte er doch, dass gleich ihm, auch seine Vaterstadt jenes Idealbild nur zu erblicken nöthig haben würde, um von dessen Schönheit ergriffen, um zu dessen Verwirklichung in That und Leben begeistert zu werden. Wenn hierin ein Irrthum des Plato liegt, so ist es doch ein sehr verzeihlicher, um nicht zu sagen, erfreulicher. Es mag darin der alte heidnische Irrthum stecken, der zu viel auf die Güte der menschlichen Natur, und deren Bereitwilligkeit zur Besserung bauet: es mag auch der philosophische Irrthum darin stecken, der das Wort schon für die That, die Theorie für die Praxis nimmt. Aber dennoch: eines eigentlichen Mangels an der gewöhnlichsten practischen Einsicht oder wol gar eines Mangels an

Digitized by Google

Patriotismus, des Quietismus oder, wie man es sonst wol genannt hat, kann man den Plato nicht mit Recht zeihn. Denn was hätte er auch versäumt, da er statt der herkömmlichen Tagespolitik der Begründung einer philosophischen Politik nachging? So wenig seine Zeit noch die des Solon war, so wenig war sie schon die des Demosthenes. Freilich als erst das dem ganzen Griechenland überhaupt und Athen insonderheit feindliche Princip eine so starke und handgreifliche Concentration gefunden hatte, wie die Macedonische Macht und die Persönlichkeit ihres Trägers war: da galt es allerdings Wort und Waffe zu schärfen, und Beides auf den offenen Markt des Tages zu tragen. Aber so lange das Gift nur noch in den Gemüthern selbst lag, so lange es sich auch hier mehr als socialer Verfall und Stammes- und Parteihass im Innern, denn als Gefahr von Aussen her zeigte, so lange durfte man sich in den Schatten philosophischer Untersuchungen zurückziehn, um hier über die ferne Vergangenheit des alten untergegangenen, und über die vielleicht noch fernere, aber doch auch nicht ganz unabsehbare Zukunft des neuen Athen nachzudenken. Eine sittliche Regeneration der griechischen Welt that noth — ähnlich, nur noch ungleich viel gründlicher als in dem Zeitalter der sieben Weisen — eine solche kann und darf aber nicht anheben mit Gesetzentwürfen und Massregeln äusserer Art. Ihr Beginn liegt nicht auf offnen Markte, sondern in der Tiefe des Innern, in einer von hier aus versuchten Umbildung der Ueberzeugungen und Grundsätze. An dieser aber hat Plato mit einem Ernste gearbeitet, wie nur je ein Mensch. Er suchte sein Volk zu demüthigen, um es zu bessern. Demosthenes wollte es vor dem äussern Feinde retten, indem er sein Selbstgefühl hob. Beide Männer haben in grossem Geiste eine grosse Aufgabe ergriffen: aber ihre Aufgabe war verschieden wie ihre Zeit, und die des Plato noch innerlicher und centraler als die des Demosthenes. Um die Sage, dass Demosthenes ein persönlicher Schüler oder eifriger Leser des Plato gewesen sei, mag es übrigens stehn, wie es will, — wir werden später auf sie zurückzukommen, Veranlassung finden: aber die innere Wahrheit besitzt sie jedenfalls, dass kein anderer Geist des Patrio-

Digitized by Google

tismus in den gewaltigen Reden des Demosthenes weht, als der auch in den tiefsinnigen Dialogen des Plato zu spüren ist [1]).

Einen noch entschiedenern Höhenpunkt als wie für die politische und Religionsgeschichte der Griechen bildet Plato nun endlich in literargeschichtlicher und rein philosophischer Hinsicht. Wir haben früher nur Gelegenheit gehabt die vorplatonische Literaturentwicklung vorzugsweise auf die Beschaffenheit der in ihr niedergelegten religiösen Ideen anzusehn. Wir müssen aber jetzt auch noch in Betreff ihrer formellen Veränderungen eine kurze Betrachtung nachholen, da nur aus einer solchen zur Anschauung gebracht werden kann, wie fern Plato's früher geschilderte schriftstellerische Eigenthümlichkeit wirklich als eine Art von Synthesis aller früheren Bestrebungen gelten darf. In einem ähnlichen Sinne, als in welchem Homer der Vater aller griechischen Literatur heisst, kann Plato als der Gipfel und die Krone derselben betrachtet werden. In ihm finden sich von Neuem die verschiedenen Fäden zusammen, die zwar im Homer auch noch zusammen gelegen hatten, seitdem aber vielfach auseinander gegangen waren. In Homer entspringt nicht nur die epische, sondern auch die lyrische und dramatische Poesie. In Homer entspringt nicht nur die Poesie überhaupt, sondern auch die beginnende Prosa thut ihre ersten schwankenden Schritte — als Geschichtsschreibung sowol wie auch als Beredsamkeit fortdauernd nur in Anlehnung an Ho-

---

[1]) Bekanntlich hat Niebuhr (Kl. phil. Schr. I. 467. 471.) dem Demosthenes ein begeistertes Lob auf Kosten des Plato und Xenophon gesungen, und Delbrück (Vertheidig. Platon's. Bonn 1828.) auf dasselbe durch einen Panegyrikus auf Plato geantwortet, den man ebenso wenig von Uebertreibungen wie Niebuhr von schroffen Einseitigkeiten wird freisprechen können. Aber auch sonst sind ähnliche Stimmen oft laut geworden, im Alterthum wie in neuerer Zeit. Um gerecht über Plato zu urtheilen, beachte man, wie genau Plato die politische und sociale Vergangenheit seines Volkes gekannt, wie sehr er ein Herz für alle gesunden und grossen Factoren derselben gehabt, und wie gewissenhaft er an die Letzteren seine eignen Tendenzen anzuknüpfen versucht hat: drei Momente, die keiner übersehn kann, der sich gründlich und unbefangen auf die Details der platonischen Politik einlässt, und sie in Vergleichung mit den historischen Verhältnissen bringt. Zu Letzterer aber ist zwar ein Anfang, aber auch eben nicht mehr als das gemacht von C. F. Hermann (Ges. Abhandl. Göttingen 1848. p. 132.), Steinhart u. A.

Digitized by Google

mer. Es besteht auch in der That! ein inneres Gesetz in der Aufeinanderfolge, nach welcher diese einzelnen Literaturformen sei's auseinander, sei's aus dem gemeinsamen Schoosse des Homerischen Epos hervorgehn. Es ist das Gesetz immer zunehmender Reife und Vielseitigkeit, immer grösserer Tiefe und Innerlichkeit, was den Gedankencomplex, immer grösserer Mannichfaltigkeit, was die äussere Darstellungsform betrifft. Nach diesem Gesetze entfalten sich die eigenthümlich lyrischen und dramatischen Formen aus Homer. Nach diesem Gesetz folgt auf das priesterlich didaktische Epos, das zuerst aus dem heroischen hervorgeht, die Theogonie und das rein historische Epos. An Letzteres schliesst sich dann die älteste Prosa der griechischen Logographen an, und von diesen wiederum scheint mir noch Herodot weniger der Art als nur dem Grade nach verschieden zu sein. Aber auch schon die frühsten Keime der Beredsamkeit sind dem homerischen Epos oder wenn man lieber will, der Geschichtschreibung eingewachsen. Welche Rolle spielen nicht in allen antiken Geschichtswerken die Reden? und anderseits, was ist die Beredsamkeit anders als räsonnirende Geschichtsschreibung. Hier wie da handelt es sich um das Referat über factische Zustände und Ereignisse so wie um deren Abschätzung nach den Gesichtspunkten des Rechts oder Unrechts, des Zweckmässigen oder Verwerflichen. Zwar bestehn auch sehr wesentliche Unterschiede zwischen Beredsamkeit und Geschichtschreibung, und es ist nicht entfernt meine Absicht, deren Bedeutung hier verwischen zu wollen. Aber für das vorplatonische Stadium ihrer beiderseitigen Entwicklung ist die Betonung dieser Unterschiede doch bei Weiten nicht so entscheidend wie die Erkenntniss ihres innern Zusammenhangs. Denn vor Plato's Zeit fällt eben noch nicht die höchste, eigenthümlichste und fachmässigste Ausbildung dieser beiden Redegattungen. Nur Herodot einerseits, und Perikles anderseits, diese beiden, zwar grossartigen aber doch noch immer halb naturwüchsigen Prototypen auf beiden Gebieten gehn dem Plato der Zeit nach voran. Dagegen Thukydides und Xenophon, Lysias und Isokrates sind ungefähr seine Zeitgenossen, während vollends Demosthenes sowie die eigentlich fachmässige Behandlung der Rhetorik wie der Geschichtsschreibung erst

Digitized by Google

nach dem Plato fallen. Und ein solches Verhältniss dieser beiden Gebiete zur Philosophie ist denn auch innerlich gar wol verständlich. Denn wenn die Beredsamkeit gewissermassen eine Synthesis von Geschichtsschreibung und Philosophie ist, als welche sie Boeckh zu betrachten pflegt, oder wenn sie, wie ich es vorhin ausdrückte, eine räsonnirende, reflectirende Geschichtsdarstellung feinerer Art ist, so ist es leicht erklärlich, dass ihre höchste Blüthe auch nicht früher fällt, als nachdem die Sprache und Literatur durch die Philosophie zum feinsten und complicirtesten Gedankenausdruck zugerichtet worden war. Und eben so, wenn aus der Geschichtsbetrachtung, wie es in der Natur der Sache lag, je länger je mehr der ihr ursprünglich, angehörige mythische und poetische Geist weichen musste: wo anders als in der Philosophie konnte für ihn ein Ersatz gesucht und gefunden werden. Es ist daher nicht zufällig, dass, während weder bei Perikles [1]) noch bei Herodot irgendwie von einer philosophischen Grundlage ihres Standpunktes die Rede sein kann: Isokrates und Thukydides dagegen ihren Geist ganz und gar mit philosophischen Eindrücken gesättigt haben, und auch selbst Xenophon (als Geschichtschreiber) und Lysias in einem bestimmten Verhältniss zur Philosophie stehn, wenngleich diese Beiden vorwiegend nur in dem einer bewussten Opposition.

Auf diese Weise überblicken wir jetzt den ganzen Verlauf der vorplatonischen Literatur gleichsam wie Ein grosses, unter sich zusammenhängendes Gewebe, und können sehr bestimmt den Punkt bezeichnen, in welchen die eigenthümliche Thätigkeit des Plato einzusetzen bestimmt war. Wir durchsehn erst jetzt vollständig, wie genau Plato mit seinem eigenen literarischen Werke den Forderungen und Hinweisungen entsprochen hat, die in den geschichtlichen Präcedentien für ihn lagen. Dieser Punkt lag da, wo die Poesie in Epos und Lyrik, in Tragödie und Komödie ihre Culmination bereits hinter sich hatte, während dagegen die beiden prosaischen Redearten derselben noch erst entgegengingen, wenn schon auch sie bereits über ihre ersten Bewegungen hinaus waren. Plato's Werk

---

[1]) So urtheile ich trotz des platonischen Sokrates — wenn derselbe nicht auch im Phädrus vielleicht ironischer war, als man merkt (s. o. p. 22. 1.).

Digitized by Google

stellte sich nun aber, wie ich früher auszuführen gesucht habe, genau in die Mitte aller dieser Elemente. Es sind prosaische und poetische Elemente in ihm, und zwar unter Letzteren sowol solche die mehr dem Epos oder der Lyrik als auch solche die mehr dem spottenden oder tragischen Drama angehören, wie unter Ersteren sowol solche, welche historisch erzählen, als auch solche welche gradezu als Documente seiner oratorischen Kunst gelten können.

Vielleicht darf man durch das Eine Wort Handlung das eigentliche Band bezeichnen, durch welches Plato alle diese verschiedenen Seiten in Eins gefasst hat. Denn wie sich um Handlungen das Epos und die Geschichte drehn, wie Handlung von Kennern als die eigentliche Seele aller Beredsamkeit gefeiert wird, so hat ja auch das Drama seinen Namen nur von diesem Begriff. Dramatisch aber im tiefsten und eminentesten Wortsinne sind die Werke des Plato.

Indessen Platos Werke sind von uns nicht bloss überhaupt als Dramen, sondern näher noch als philosophische Dramen betrachtet worden. Und wie man auch über sein eben geschildertes Verhältniss zu den übrigen Theilen der Literaturgeschichte urtheilen mag: das jedenfalls wird man zugestehn müssen, dass er den Höhenpunkt aller philosophischen Literatur, ja aller Philosophie überhaupt, unter den Griechen bezeichnet. Es wird uns dies leicht entgegentreten, wenn wir uns die beiden Fragen beantworten, einmal in welchem Verhältnisse frühere Philosophen zur Literatur gestanden haben, und sodann zweitens, in welchem Verhältnisse das Eigenthümlichste des platonischen Systems, seine Ideenlehre zu den philosophischen Richtungen der Früheren zu denken ist.

Das Verfahren der Früheren in jener ersten Hinsicht ist ein dreifaches gewesen. Entweder sie schrieben in Prosa oder in Poesie, oder auch überhaupt gar nicht. Das Letzte gilt sowol vom Ersten als vom Letzten unter den vorplatonischen Philosophen, vom Thales [1]) wie vom Sokrates. Dagegen fast alle Ue-

---

[1]) Die Art wie Röth an den offenbar untergeschobenen Schriften oder Schrifttiteln des Thales festhält, entzieht sich, wie so manches Andere in einem Werke der wissenschaftlichen Kritik. Gesch. d. Phil. II. p. 111.

Digitized by Google

brigen haben geschrieben, und zwar im Ganzen mehr noch poetische als prosaische Werke. Aber welche von beiden Gestalten sie auch wählen mochten: immer lag ihnen eine erhebliche Gefahr sehr nahe. Die in Versen schrieben, opferten nur zu leicht die begriffliche Klarheit und Genauigkeit der poetischen Anschaulichkeit und Deutlichkeit, und die Prosaiker entbehrten aller Reize einer poetischen Darstellung, an welche doch das Ohr der damaligen Griechen noch all zu sehr gewöhnt war. Bei den Einen war die Präcision, bei den Andern die Eindringlichkeit bedroht; und zwar war Dies bei Beiden auch nur wegen einer noch tiefer liegenden, in der Sache selbst begründeten Einseitigkeit der Fall. Die Einen waren wirklich gebunden an die poetische Ausdrucksweise entweder weil überhaupt ihre ganze Auffassung noch nicht hinauszukommen vermochte über die Eindrücke und Bilder, über die Affecte und Beziehungen der sinnlichen Welt, oder doch, weil sie für die in der Sache selbst immer zunehmende Macht der Abstraction kein anderes Gegenwicht zu finden wussten, als durch den bloss äusserlichen Schmuck des Ausdrucks. Heraklit ist für das Eine, Parmenides für das Andere das einleuchtendste Beispiel. Die Andren aber standen im Gegentheil zu sehr unter der Macht ihrer Abstractionen, zu sehr im Dienst einer entweder nur scharfsinnigen, oder nur gelehrt empirischen oder doch sonst irgendwie einseitigen Forschung, als dass sie es zu einer Schönheit der Form, zu einer harmonischen Ausgleichung der Darstellung, zu einer affectvolleren Redeweise hätten bringen können. Democrit und Zeno sind nach dieser Seite hin die characteristischen Fälle. Zwischen beiden Seiten aber hatte Plato zu vermitteln. Und eben hier wird es nun wol einleuchtend sein, wie Plato's Mittelstellung zwischen Poesie und Prosa weder aus einem blossen Einfall seiner Willkür, noch aus Mangel an Einsicht in die Unterscheidung dieser beiden Arten hervorgegangen ist. Diese Stellung war ihm vielmehr nahegelegt wie durch den bisherigen Gang der nichtphilosophischen Literatur, so durch den Standpunkt, auf welchem er die philosophische Literatur fand. Etwas ganz Neues zu versuchen, musste ihn ausserdem auch der halb ironische, halb ernsthaft gemeinte Verzicht antreiben,

Digitized by Google

den Sokrates auf alle schriftstellerische Production geleistet hatte — zumal da in der Erwägung seines Vorbildes sich zugleich die besten Fingerzeige ergaben, worin das Neue zu bestehn habe.

Indessen diesen literarischen Vorzug vor Sokrates würde sich Plato doch auch so noch nicht zu erringen vermocht haben, wenn ihm nicht in der Philosophie selbst ein Hinausgehn über Sokrates wie über alle Früheren möglich gewesen wäre. Er hat das Kleinere zu versuchen vermocht, weil er das Grössere geleistet hat. Der Gedanke eines philosophischen Kunstwerks ist in ihm zur innern Reife und zur äusseren Verwirklichung gekommen, weil er die Ideenlehre erfunden oder gefunden hat. Denn für Diese gab es keine andere gleich angemessene Form der literarischen Darstellung als die eines dramatischen Kunstwerks, sowie es ausser Dieser keine, wenigstens keine naheliegende Aussöhnung für die sachlichen Differenzen gab, in denen sich die frühere philosophische Entwicklung bewegt hat. Selten hat einem philosophischem System sein literarisches Kleid so genau gepasst, so knapp angeschlossen, als wie der platonischen Dialektik der platonische Dialog. Selten hat ein philosophisches System sich so vollständig als die „Aufhebung“ [1]) aller früheren Momente bewährt, als wie die platonische Dialektik gegenüber der vorsokratischen Philosophie. Die gemeinsame Grundfrage der Letzteren war die nach dem Princip der Natur. An ihre Stelle setzt Plato die Frage nach dem Wesen und der Wirksamkeit der Idee. In der Beantwortung jener Frage waren die Früheren auseinandergegangen in die beiden extremen Richtungen der jonischen Dynamiker und der Eleaten sowie in die vermittelnden der Pythagoreer, des Empedokles und des Anaxagoras. Der Eine Begriff der Idee aber sollte und konnte die Aussöhnung jener Gegensätze, die Vertiefung dieser Vermittelungen übernehmen. Das bleibende Recht und die Wahrheit der Dynamiker war es, dass sie das Entstehn und Vergehn der einzelnen, insonderheit der natürlichen Dinge aus Einer gemeinsamen Quelle erklären, und dass sie diese

[1]) Dies Wort im Hegelschen Doppelsinn des tollere und conservare genommen.

Digitized by Google

Quelle nicht als ein dem Stoffe fremd gegenübertretendes Princip, sondern als eine ihm selbst durchaus immanente Kraft gefasst wissen wollten. Dieser Wahrheit glaubt Plato dadurch gerecht zu werden, dass auch er zwar zwei Principien als zur Herstellung der wirklichen, gewordenen Welt contribuirend denkt, das *Ὄν* und *Μὴ ὄν*, die Gränze und das Unendliche, die Idee auf der Einen und die später sogenannte Materie auf der anderen Seite — dass von diesen beiden Principien aber dennoch das Letztere nichts in sich trägt, was nicht sei's als ein Widerschein von dem Andern, sei's als ein unerlässliches Gegengewicht gegen dasselbe, sei's als der eigentliche Gegenstand für dessen Wirksamkeit angesehn werden müsste. So stehn sich Platos und der Dynamiker Grundanschauungen also in der That näher, als wie man auf den ersten Eindruck glauben möchte. Die Einen lassen zwar die göttliche Kraft an das stoffliche Princip gebunden sein, während der Andere den Stoff aus dem göttlichen Princip herleiten möchte. Aber das eigentliche Resultat stellt sich bei Beiden doch in überraschender Aehnlichkeit heraus: als ein relatives Ineinander der materiellen und der ideellen Ursache, des Stoffes und der Kraft, des natürlichen und des göttlichen Princips, als ein relatives Ineinander, das selbstverständlich ein relatives Aussereinander auch nicht von sich ausschliesst. Und in diesem Letzteren liegt nun wiederum die Berührung Plato's mit den Eleaten. Denn diese wollten das Absolute in Nichts Werdendes, Bewegtes, Sinnliches, überhaupt in Nichts Diesseitiges und Natürliches verlegt wissen, sondern allein in das Jenseits eines ganz abstracten Begriffs, der allem Entstehn und Vergehn, allem Leben und aller Veränderung, aller Vielheit und Mannichfaltigkeit durchaus spröde gegenübersteht. Alles dies prädicirt nun aber auch Plato von seiner Ideenwelt. Sie giebt an Transcendenz dem eleatischen *Ὄν* oder *Ἕν* nichts nach. Hier wie da eine Kluft, die zwischen dem Sein und dem Werden, dem Absoluten und dem Relativen in dem Maasse angenommen wird, dass ohne Inconsequenz überhaupt von einer Aufeinanderbeziehung jener beiden Seiten gar nicht die Rede sein kann: hier wie da aber auch wirklich diese glückliche und nothwendige Inconsequenz, ohne die es gar nicht zu einer Untersuchung und Erklärung

Digitized by Google

der wirklichen Welt hätte kommen können: denn die Eleaten lassen das Vorhandensein einer Welt des Werdens bestehn, sie läugnen es nicht ab, wie wol es ihnen eine räthselhafte Thatsache ist, deren Möglichkeit sie eigentlich nicht zu begreifen im Stande sind. Und Plato findet auch in der gewordenen Welt das Abbild der Ideenwelt wieder, wie wol es aus Letzteren nicht füglich deducirt werden kann, zu welchem Zwecke es überhaupt ein solches Abbild giebt, wie dasselbe möglich oder gar nothwendig ist. In dieser Rücksicht steht Plato also den Eleaten nicht weniger nahe, als wie in jener andern den Dynamikern. Damit ist freilich ein unverkennbarer Widerspruch in dem innersten Centrum der platonischen Gedanken vorausgesetzt, aber auf die Voraussetzung eines solchen ist man bei eingehnder Prüfung noch immer zurückgekommen, mag man ihn auch bald so oder so gefasst haben — und historisch zu erklären ist derselbe auch ganz wol.

Eben dieser Widerspruch legt nun aber endlich drittens den platonischen Gedanken auch eine unwillkürliche Annäherung zu den früheren Vermittelungsversuchen der dualistischen Systeme nah. Plato selbst mag dieses Widerspruchs so wenig oder so viel inne geworden sein, wie er will: die in der Sache selbst liegende Consequenz zwang ihn zu dem Versuche, jenen Widerspruch irgendwie zu ermässigen und aufzulösen, zwang ihn eben damit zu einer vertieften Wiederaufnahme des gemeinsamen Tendenz eines Pythogoras, Empedocles und Anaxagoras. Was der Erste durch seine Zahlen hatte leisten wollen, die er als *μέσα* zwischen dem Sinnlichen und Unsinnlichen denkt, was der Zweite durch seine auseinandergehenden und doch zusammen wirkenden Potenzen des Hasses und der Liebe, die an den Elementen fungiren, aber doch in einer durchaus unterschiedenen Selbstständigkeit, was endlich der Dritte durch seine Einführung des *Νοῦς* in das *Ὁμοῦ πάντα* der Homoiomerien: das soll bei Plato das absolute Subject, der als wollend und erkennend gedachte Geist, die Persönlichkeit Gottes wirken, deren Verhältniss zu den Ideen und zu der Materie schwer zu fixiren sein mag, die ich mir aber eben so wenig aus Platos Gedanken wegzuwischen vermag, als je einen der beiden andren Factoren. Nur hierin liegt in meinen Augen auch Platos

Digitized by Google

ganzer Vorzug vor jenen früheren Vermittlungsprincipien begründet. Alle drei sind gefunden vom Standpunkte der diesseitigen, natürlichen, sinnlichen Welt aus, und vermögen desswegen nicht als das entscheidende prius dieser gegenüber aufzutreten: sie bleiben mehr oder minder blosse Abstractionen, denen kein selbstständiger Träger beigefügt ist, oder innewohnt. Daher bei Allen Dreien das Abfallen ihrer Durchführung im Verhältniss zu den durchzuführenden Prinzipien selbst — was am Evidentesten beim Anaxagoras entgegentritt, nicht minder aber auch bei den beiden Andern vorhanden ist. Plato aber geht von Anfang an von dem Jenseits aus, und nun kann er eines wirklich persönlichen Gottes, eines Urhebers der Bewegung nicht entbehren; nach dem Muster des Guten oder der Ideenwelt aus einem irgendwie vorgefundenen, und daher auch bis zu einem gewissen Grade widerstrebenden Stoffe bildet der Werkmeister des Alls dasselbe. Er ist der Urheber der Begränzung, der die Gränzen in's Unendliche senkt, um so als Sprössling Beider die wirkliche und gewordene Welt hervorgehn zu lassen. Das ist die deutliche Antwort, die Plato auf die alte Grundfrage giebt. Jeder seines drei Grundbegriffe steht in einem nahen Verhältniss zu einer der früheren Gruppen [1]): sein Begriff der Materie zur Dynamik, seine Idee zu den Eleaten und endlich sein Gottesbegriff zu jenen Andern. Ja! man könnte fast auf den Gedanken kommen, die geschichtliche Bestimmung jener drei Richtungen nur darin zu erblicken, dass sie die Entwicklung dieser drei platonischen Begriffe einzuleiten und zu begründen gehabt hätten: so sehr sind Diese der organische Abschluss für Jene [2]).

---

1) Bei der grossen Vielseitigkeit der positiven Beziehungen, die Plato zur früheren Philosophie hat, bei der relativen Schonung, die er selbst der Sophistik gegenüber übt, ist der Zorn um so bezeichnender, den die Erwähnung des atomistischen Sensualismus ihm jedes Mal zu erregen scheint. Und doch wäre es möglich, dass für den Namen seiner „Ideen" Plato keinen evidenteren Vorgänger hätte, als sein sachliches Widerspiel — den Democrit!

2) Wer detaillirter, als wir hierauf eingehn dürfen, Plato's Verhältniss zur frühern Religion, Politik, Literatur und Philosophie kennen zu lernen

Digitized by Google

Wir ziehen jetzt das Resultat aus unserer bisherigen Betrachtung, aus der Zusammenstellung des Platonismus mit der

---

wünscht, der ist ausser auf die bekannten Gesammtdarstellungen dieser Gebiete — unter denen für die Religion Welcker's, Naegelsbach's, Lasaux' und Lübkers Arbeiten, für die politische Geschichte die von Grote und C. F. Hermann, für die Literatur Bernhardy und endlich für die Philosophie namentlich Brandis (vgl. auch die neue p. 13. erwähnte Bearbeitung) Zeller (bes. II. p. 351 seq.) und z. Theil auch Strümpell (I. p. 106 seq. II. p. 72.). Ueberweg (Grundriss der Gesch. d. Philos. I. p. 86.) auszuzeichnen sein möchten — auf die nicht minder bekannten Erklärungs- und Einleitungsschriften zum Plato, ganz besonders auf die von C. F. Herrmann, Susemihl und Steinhart zu verweisen. Gegen die Vollständigkeit der Daten, die aus diesen Quellen zu schöpfen sind, verlieren auch die wenigen Monographien, die jenen Beziehungen Plato's zur früheren Cultur gewidmet sind (wie z. B. über die Beurtheilung des Homer. Epos bei Plato die Arbeiten von Rassow, Nüsslin, und den bei Lauer Gesch. d. hom. Poesie p. 6. not. 7. Genannten; Levêque quid Phidiae Plato debuerit Rhein. Museum. 1852. v. Reesema Parmenidis. Anaxagorae Protagorae principia et Platonis de iis judicium Lugd. Batav. 1840. u. A.) alle Bedeutung, Zur Beurtheilung dieser Daten erlaube ich mir aber auch nur die Eine Bemerkung: die Zahl der platonischen Stellen, in denen frühere Celebritäten und Autoritäten ausdrücklich genannt werden, ist bedeutender, als unsere gewöhnlichen indices nachweisen — und ihre sorgsame Erwägung ist nicht bloss für Plato selbst, sondern auch für jene anderen Gebiete von besonderm Werth. Aber wenn man vielfach darüber hinaus, und auf die blossen Anspielungen und namenlosen Andeutungen des Plato eingegangen ist: so hat man damit eine gar schlüpferige Bahn betreten. Allerdings, ich begreife wohl, was einen Schleiermacher und andere der Besten hierzu verführt hat — man lernt jeden Tropfen hochachten, der hier und da zu gewinnen ist, wenn unsere Quellen im Allgemein so spärlich fliessen, wie dies z. B. für die ältere griechische Philosophie bis hinunter zu dem Sokratikern der Fall ist. Aber man traue doch auch nicht zu leicht den auf diesem Wege erzielten Aufschlüssen, man baue nicht zu viel auf sie, wenigstens was Einzelnes betrifft. So gewiss Plato in einem etwas höheren und allgemeineren Sinn eine vortreffliche Quelle für Kenntniss der früheren Entwicklungen ist: so wenig ist er es in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes. Seine Art ist es viel weniger Allgemeines zu individualisiren, als Historisches zu idealisiren (vgl. auch I. p. XL. u. 74. u. o.). Uebrigens komme ich auf einzelne der hierher gehörigen Punkte (Plato's Verhältniss zu Epicharm, Zeno u. A.) wieder zurück, da wo wir es mit den gegen Plato erhobenen Plagiatsbeschuldigungen und ähnlichen Mikrologien zu thun haben werden. Endlich erinnere ich noch, dass, wenn ich es mir nicht überhaupt zur Pflicht gemacht hätte, die vor Schleiermachersche Lite-

Digitized by Google

früheren Entwicklung der griechischen Cultur: und wir können es nicht anders, als in dem wir jenen für den eigentlichen Höhepunkt und die Blüthe der Letzteren erklären. Ein gesunder Baum pflegt freilich mehr als Eine anziehende Blüthe, mehr als Eine köstliche Frucht zu tragen: und so hat auch die Griechische Cultur nicht bloss in der Philosophie, die Griechische Philosophie nicht bloss im Plato Grosses geleistet. Ein heidnisches Volk vermag ausserdem, noch weniger als ein auf den Grundlagen der Offenbarung sich erbauendes, die verschiedenen Seiten seines Culturlebens sei's aus einer einzigen Quelle herzuleiten, sei's in eine einzige volle Blüthe zusammenzufassen. Aber abgesehn von den in diesen beiden Rücksichten liegenden, und freilich keineswegs zu übersehenden Einschränkungen wage ich den Platonismus doch als die wichtigste Leistung der Grieschen Cultur zu bezeichnen, deswegen weil er mir als deren prägnanteste gilt. Er gilt mir für die prägnanteste Aeusserung des griechischen Volksgeistes, wenn ich ihn an dem eigenthümlich-zugewiesenen Werk, an der weltgeschichtlichen Mission des griechischen Volkes messe. Diese Letztere aber, so wenig ich sie ignoriren oder irgendwie für zweifelhaft und schwererkennbar halten kaun, ebensowenig kann ich sie auch in etwas Anderes als in die exemplarische Ausbildung der freien, nach Voraussetzungslosigkeit und Universalität strebenden Vernunftwissenschaft, soweit, und sowie diese der natürlichen Menschheit möglich ist, vor Allem also in die Philosophie verlegen, — und in dieser grade hat Plato das Grösste geleistet, das Grösste wie ich noch zu zeigen hoffe, im Vergleich mit aller späteren Entwicklung, der sein System in gewissem Sinne fortdauernd zur Grundlage dient; das Grösste wie ich bereits gezeigt zu haben glaube, gegenüber allen früheren Philosophien, deren Grundtendenzen in der seinigen zum principiellen Abschluss, deren Hauptprobleme durch ihn,

---

ratur nicht anders als nur ausnahmsweise zu citiren, zur Berücksichtigung derselben grade die in diesen §. gehörigen Untersuchungen die günstigste Gelegenheit böten. Wir können die Resultate, zu denen man früher gelangt ist, nur selten ohne Weiteres herübernehmen: aber auch so sind sie noch vielfach von bedeutendem Interesse für uns.

Digitized by Google

wenn auch nicht zu einer definitiven, so doch zu einer ersten und vorläufigen, zu einer beginnenden Lösung gelangt sind. Das Princip aller bisherigen Philosophie hat er verändert: ihren Ausgangspunkt zugleich und ihr Ziel hat er seiner Wissenschaft fortan nicht mehr innerhalb der Natur angewiesen, sondern innerhalb seiner geistig-sittlichen Ideenwelt. Aus dem sinnlichen zeitlichen Diesseits ist durch ihn der ganze Schwerpunkt in das übersinnliche ewige Jenseits verlegt: dem Werden wird das Sein, der Vielheit die Einheit, dem Unvollkommnen und Irrationalen wird die Vollkommenheit der Vernunft, dem getheilten Stückwerk wird das Ganze, mit Einem Worte, dem Realen wird das Ideale, der blindwirkenden Naturkraft der Wille und der Geist des Göttlichen zum Voraus gesetzt. Darin hat er ausgesprochen, was die Frühern von Thales an bis zu Anaxagoras hin dunkel geahnt, gebunden erstrebt, tastend gefühlt, aber noch nie klar erfasst und dauernd befestigt hatten und was nur etwa ein Democrit zu läugnen, zu verwerfen gewagt hatte. Nach seinem Namen nennt sich daher auch durchaus mit Recht die Eine von den beiden Hauptrichtungen, in denen sich der Grundunterschied aller philosophischen Systeme zu allen Zeiten bethätigt hat [1]). Zu dieser typischen Bedeutung für alle Folgezeit ist der Platonismus doch aber nur desswegen gelangt, weil er der bisherigen Entwicklung der Griechischen Philosophie gegenüber eine so abschliessende Stellung behauptet. Sein Gesicht blickt nur desswegen so weit in die fernabliegendste Zukunft aller Speculation, weil sein Fuss so sicher auf der nächsten philosophischen Vergangenheit seines Volkes ruht.

Aber so gewiss die Philosophie nicht der einzige Zweck ist, um dessentwillen das Griechische Volk in der Welt war, so gewiss ermisst man auch die Grösse des Plato solange noch nicht ganz, als man seine Philosophie nur an sich, und nicht auch in ihren Beziehungen zu jenen andern Lebensgebieten betrachtet. Dass solche Beziehungen überhaupt vorhanden sind, haben wir gesehn, und zugleich auch, dass Platos Verdienst

---

[1]) Vgl. Trendelenburgs darauf bezügl. Aufsatz in den histor. Beiträgen z. Phil. II. p. 12.

Digitized by Google

in ihnen um so evidenter ist, je harmonischer, und in sich widerspruchsloser, einheitlicher und continuirlieher die Entwicklung der betreffenden Gebiete an und für sich ist. Nächst der Philosophie gilt dies Letztere am Meisten von der literarischen Geschichte der Griechen: und ob nicht auch Diese vielleicht eben so viel von Plato's Grösse zeugt als wie die philosophische? Zwar auseinandergerissen darf und kann dies Beides nicht füglich werden. Man kann auch nur die literarische Form an Plato's Schriften weder richtig loben noch richtig tadeln, wenn man von der Bedeutung ihres Inhaltes abstrahirt. Dessenungeachtet kann man dem Schriftsteller Plato einen eignen Kranz, neben dem seiner Philosophie bestimmten, widmen. Er hat nicht geschrieben, bloss um zu schreiben, d. h. nur aus den formell literarischen, aus lediglich künstlerischen Motiven. Aber dennoch hat er die bisherige Literatur um eine neue Gattung bereichert: und in der neuerfundenen Gattung ist er zugleich das nie übertroffene, nie oder doch nur selten erreichte Muster geblieben.

Bestrittener ist, wie wir gesehn haben, sein politisches Verdienst, und noch vielmehr umstritten seine religiöse Stellung. Aber auch in diesen beiden Rücksichten hat man doch nur selten den Ernst und die Reinheit von Plato's Absicht anzuzweifeln gewagt: und wenn man nun doch ein Missverhältniss zwischen diesen und seinem Erfolg wahrnimmt: muss man da nicht, um billig zu sein, den Grund davon mehr in jenen Gebieten, als in Plato suchen? Das griechische Staatsleben war in Gegensätze zerrissen, das religiöse Leben verstrickte sich in seine eigenen Widersprüche. Es sei: Plato ist es nicht gelungen gewessen, diese zu entwirren, und jene zu versöhnen. Aber wem unter allen Früheren oder Späteren ist das Eine oder das Andere denn gelungen? Sie haben zum Theil andere Wege eingeschlagen und einschlagen können als Plato: aber sind sie desswegen näher zum Ziele gekommen? Meines Erachtens Keiner. Plato's Weg aber war der: er zog sich heraus aus der unmittelbaren Berührung der politischen und religiösen Factoren, aber nur um sie ruhiger überblicken, schärfer beobachten zu können. Und wiederum dies Letztere wollte er nur, um desto intensiver auf sie ein-

Digitized by Google

wirken zu können. So entfernte er sich allerdings aus den Tempeln und vom Markt, aus den gewöhnlichen Schulen und Bildungsstätten seines Volks, um seine philosophischen Schule zu gründen. Er ging nicht aus vom religiösen Ansehn und von der practischen Erfahrung: der Hülfe aller dieser Gebiete glaubte er sich entschlagen zu können. Aber ihnen selbst wollte er helfen: so kehrte er zurück, die Samenkörner auszustreuen, die seine in der philosophischen Schule gepflegte Frucht enthalten sollte, Samenkörner zu einer neuen Mythendichtung und Gesetzgebung, Erziehung, Bildung und Gesinnung nach allen Seiten hin. Ein wie grosses hochfahrendes Vorhaben hierin liegt, wird kein Besonnener übersehn können. Aber ist dasselbe nicht so recht im Geiste wie des Heidenthums überhaupt, so der Griechischen Nationalität, so der Philosophie? Alles Jenes zu wollen, war nicht etwa ein persönlicher und zufälliger Einfall des Plato: Eine in der Sache selbst liegende Nothwendigkeit wies darauf hin — und diese verstanden [1]) zu haben, Das und Nichts Anderes ist die wahre Grösse des Plato.

[1]) Es bleibt freilich für mich immer noch eine offne Frage, auf die ich — trotz der Sicherheit, mit welcher manche Neuere sich grade nach dieser Seite hin bewegen — eine exacte Antwort streng genommen für unmöglich halte: ob Plato sich überhaupt seiner Beziehungen zur früheren Entwickelung so bestimmt, und, wenn das, ob in einer mit uns einigermassen übereinstimmenden Art bewusst gewesen sei. Beides glaube ich indessen, wenigstens vermuthungsweise bejahen zu dürfen. Man beachte z. B. in literarischer Hinsicht, wie er alle Momente, in die wir uns seine Eigenthümlichkeit zerlegen durften, auch schon bei den Früheren, d. h. einzeln bei den Einzelnen, aber bei Keinem das Ganze anerkennt. Scheint sich darin nicht auf eine sehr bestimmte Art das Bewusstsein auszusprechen, dass seine Art zwar aus dem Früheren hervorgegangen, doch aber ihm gegenüber ein specifisch Neues sei. Und ähnliche Schlüsse lassen sich auch in jenen andern Rücksichten machen, wenn schon immer nur mit Vorsicht und Sparsamkeit (vgl. Bonitz plat. Stud. I. p. 8.).

Digitized by Google

§. 16.

Platon's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen [1]).

Πλάτωνος οὐ πολὺς ἦν λόγος
ἐπ' αὐτοῦ Πλάτωνος, ἀλλ' ὕστερον
προὔβη ἡ δόξα.
Aristid. I. p. 549. ed. Dindorf.

Von den zwei Aufgaben, welche die in der Ueberschrift bezeichnete Frage in sich schliesst, beschäftigt uns hier nur die Eine. Wenn nämlich nach Plato's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen gefragt wird, so kann man damit entweder eine blosse Vergleichung dieser beiden Seiten, ohne Rücksicht auf die zwischen ihnen historisch herausgetretenen Beziehungen, oder auch die Constatirung der Letzteren im Auge haben. Nur mit dieser zweiten Aufgabe haben wir es hier zu thun, und auch an ihr weniger mit der rein persönlichen als mit der mehr sachlichen Seite; denn was jene betrifft, so ist schon früher bemerkt worden, wie dürftig die zuverlässige Auskunft ist, die Plato's eigene Schriften in Betreff ihrer ertheilen: wie wenig Grund wir aber haben, anderen Berichten in Betreff ihrer zu vertrauen, wird sich uns bald auf das Bestimmteste herausstellen. Aber auch selbst nach der rein sachlichen Seite hin vermögen wir nicht, es bis zu eines so umfassenden und zugleich so genauen Erkenntniss über Plato's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen zu bringen, als wie es bei der anziehenden Wichtigkeit dieses Gegenstandes wohl wünschenswerth wäre.

Plato's Zeitgenossen sondern sich [2]) am Bequemsten in die

---

[1]) Vgl. Groen van Prinsterer l. l. p. 43 seq. und auch die angehängten theses. besonders 1—5. Nitzsch de Platone suae aetatis doctore et castigatore. Kieler index 1847 (unbedeutend) u. auch Strümpell Gesch. d. prakt. Philos. der Griechen p. 370—459. „Plato's Gegensatz gegen seine Zeit" u. s. w.

[2]) Durchaus scharfe Abgränzungen lassen sich freilich in dieser Beziehung eben so wenig ziehn, als wie überhaupt zwischen dem Gegenstande dieses und der nächst folgenden wie voraufgehnden Paragraphen. Solche

Digitized by Google

drei Gruppen: der älteren, d. i. Derjenigen, deren Leben etwa dem des Sokrates parallel läuft, der dem Plato selbst parallelen, und endlich der — etwa mit dem Aristoteles gleichaltrigen — jüngeren. Bei den Ersten handelt es sich vorzugsweise um den Einfluss, den sie auf Plato's System ausgeübt, bei den Letzten um denjenigen, den sie von diesen erfahren haben mögen: bei den Mittleren aber werden wir unser Augenmerk auf eine mögliche Wechselwirkung zwischen beiden Seiten zu richten haben. Gehen wir nun, wie es nahe liegt, für Beantwortung dieses Fragen, bei der ersten von Platos Schriften, und bei der dritten von denen der jüngeren Zeitgenossen aus, so bietet sich uns jedes Mal genaugenommen nur Eine entscheidende Thatsache, Ein bedeutsames Verhältniss, dasjenige zum Sokrates nämlich, und das zum Aristoteles dar: abgesehn hiervon aber ergeben sich für diese beide Fragen eben so wenig als wie überhaupt für die dritte Resultate, die zugleich von erheblicher Bedeutung und sicher in ihrer Begründung wären. Die betreffenden Berichte Späterer müssen dann freilich ausserdem noch in Betracht gezogen werden: an dieser Stelle indessen doch nur soweit, als die Veranlassung dazu in dem aus jenen Originalquellen Entwickelten liegt. Denn ihre vollständigere Erwägung bleibt dem weiterem Verlauf unserer Untersuchung vorbehalten. Und auch sie verändern Nichts an dem eben ausgesprochenen Ergebnisse.

Da wir in Plato's Schriften fast keinen der merkwürdigen Namen vermissen, deren Zeit mit der des Sokrates ungefähr zusammentrifft, so können wir uns im Allgemeinen die Atmosphäre ganz wohl vergegenwärtigen, in deren Umgebung das platonische System sich gebildet haben muss. Aber zu etwas Weiterem rüstet Plato uns nicht aus. Wollen wir noch bestimmter den Einfluss nachweisen, den jene Attische Atmosphäre auf diese Bildung ausgeübt habe, so lassen — abgesehn von einer einzigen Ausnahme — seine eigenen Schriften uns dafür in Stich. In sehr verschiedener Weise sehn wir die verschiedenen Namen in ihnen vorkommen: die Einen oft oder

---

Abgränzungen sind aber auch in der That nicht wünschenswerther als ausführbar.

Digitized by Google

doch in bedeutsamer Weise, die Anderen selten und in gleichgültigen Anführungen: die Einen werden nur erwähnt: Andere haben selbst eine Rolle, sei's mittelbar, sei's unmittelbar empfangen (vgl. unsern I. Theil S. 34 f.), die Einen sind mit sichtlicher Liebe und Verehrung, die Anderen, offenbar oder verdeckt, mit Spott und Verachtung behandelt — aber ausser Sokrates ist keiner unter ihnen, in Betreff dessen ein Einfluss auf Platos Bildung, — sei's ein directer, sei's ein indirecter, seie's ein fördernder, sei's ein hemmender auf Veranlassung seiner Schriften behauptet werden dürfte. Auf Sokrates richtet sich daher auch jetzt zunächst und vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit.

Indessen auch selbst über das zwischen Sokrates und Plato vorauszusetzende Verhältniss sind wir nicht ganz so gut unterrichtet, als wie es zuerst scheinen möchte. Und jedenfalls die Rücksicht auf spätere Auffassungen und Berichte nöthigt uns, den Grad der Evidenz genauer zu bestimmen, mit welcher wir die einzelnen auf dies Verhältniss bezüglichen Fragen zu beantworten im Stande sind.

Dass Plato dem Sokrates ein ausgezeichnet treuer und dankbarer, achtsamer und begabter Schüler gewesen sei, Das geht, wenn irgend Etwas aus den platonischen Schriften hervor. Und zwar weniger noch aus jenen bekannten zwei Stellen in der Apologie und im Phaedon [1]), die eine Namenserwähnung des Plato enthalten, — wiewohl auch diese schon dasselbe zur Genüge errathen lassen — als aus der allgemeinen Thatsache dass, und aus der ganzen Art wie Sokrates in fast allen Dialogen Plato's auftritt. Nicht minder deutlich verbürgen diese Schriften dann auch das Zweite, dass auf Sokratische Anregung und Anweisung Plato selbst mit wenigen Aus-

[1]) Ob in der Phaedonstelle wirklich eine Anspielung auf Plato's Schmerz um Sokrates als Ursache von seiner Krankheit liege, ob jener Schmerz diese Krankheit wirklich verursacht habe, ist mir sehr zweifelhaft. Leicht könnte auch hier jener zugleich mikrologischer und panegyrischer Pragmatismus vorliegen, mit dem man Plato's Schriften oft gelesen, und aus ihnen Nachrichten gezogen hat. Jedenfalls aber ist Plato dabei nicht darauf ausgegangen, seine Liebe und Pietät durch den Contrast mit dem Leichtsinn des Aristipp zu heben, und noch viel weniger hat er irgend etwas, seinem Mitschüler zu Ungunst, erfunden.

Digitized by Google

nahmen Alles, das Meiste und das Beste, was er in seiner wissenschaftlichen Entwicklung besessen und geleistet, zurückgeführt hat; und will man sich daher nicht von vorneherein mit diesem unzweifelhaftesten Zeugniss der platonischen Schriften in Widerspruch versetzen, so darf man keinem unter dem andern Zeitgenossen auch nur vermuthungsweise einen Einfluss auf den Plato zuschreiben, der nicht durch den von Sokrates ausgeübten weitaus überwogen wäre.

Ob aber dieser Empfindung des Schülers der objective Sachverhalt, und ob seiner eigenen Beschaffenheit das Urtheil des Lehrers in vollem Maasse entsprochen habe, ob also nicht etwa der Lehrer den Schüler unterschätzt, und der Schüler den Lehrer überschätzt habe. Das lässt sich wohl nicht ganz ebenso rasch aus den platonischen Schriften entnehmen. Indessen bei einiger Ueberlegung wird man doch auch über diese zwei Stücke — grade um jener anderen beiden Willen — nicht lange zweifelhaft sein können: ja man wird es sogar befremdlich finden müssen, wenn je Eins derselben ernstlich behauptet worden ist. So ganz ernsthaft und eigentlich ist nun aber auch wohl keines je behauptet worden, vielmehr hat man immer, wenn es anscheinend der Fall gewesen, eigentlich und hauptsächlich etwas Anderes damit gemeint, und nur etwa als Voraussetzung oder Consequenz dieses Anderen hat man auch Jenes mit behauptet.

Man hat sich im Alterthum Anekdoten erzählt, deren Pointe es ist, dass Sokrates den Plato ungünstig beurtheilt habe. Wären diese Anekdoten wahr, so bewiesen sie schlechterdings nichts Anderes, als dass Sokrates grade in der Beurtheilung seines besten Schülers von seiner gewohnten Menschenkenntniss und zugleich von seiner gewohnten Menschenfreundlichkeit verlassen worden wäre. Denn selbst, wenn man diese Geschichten ganz so nimmt, wie sie sich geben, so rechtfertigen sie doch die Ungunst des Sokrates nicht — setzen also, so viel an ihnen ist, dessen verehrtes Bild herab. Aber so wenig dies Letztere die Absicht unserer Erzähler war, so wenig haben sie auch wol selbst an die Wahrheit ihrer Erzählung geglaubt. Sie wollten nur gar zu gern, um es mit

Digitized by Google

Einem Worte zu sagen, dem Plato Eins anhängen, und wussten Dies eben nicht geschickter anzufangen [1]).

Man hat ferner neuerdings viel von einer frühsten, unreifen Entwicklungsperiode des Plato geredet, auf welcher ihn uns einige seiner Schriften zeigen sollen, und die man seine Sokratische Zeit nennt. Darin liegt, wenn man es recht überlegt, der gegen Plato gerichtete Vorwurf, dass er seinen Meister überschätzt habe, als er diesen auch in allen jenen so viel reiferen und höheren und weiteren Untersuchungen zum Mit- und Hauptunterredner machte. Moralisch mag man den Plato damit vielleicht zu heben glauben, sofern man ihm eine ganz ausserordentliche, eigentlich aber übertriebene und blinde, Dankbarkeit beilegt. Literarisch lässt man ihn aber jedenfalls keinen ganz geringen Fehler begehn, und in der Figur des Sokrates zu einem völlig unzweckmässigen Darstellungsmittel greifen. Indessen dies Letztere haben die Vertreter jener Ansicht wol ebensowenig bedacht, als jenes Erstere eigentlich beabsichtigt. Sie wollten nur eben gar zu gerne verschiedene Schriftstellerperioden aus den Schriften des Plato, „eine genetische Entwicklung“ in ihnen nachweisen, und sie glaubten es zu können, ja zu müssen. Und wirklich! wäre ihnen dieser Nachweis gelungen, ich würde mir gefallen lassen müssen, nicht nur dass man jenes etwas problematische Lob in moralischer, sondern auch dass man jenen unzweifelhaften Fehler in literarischer Hinsicht dem Plato vindicirte. Aber für gelungen halte ich diesen Nachweis nun doch so wenig, dass ich vielmehr erstens behaupte: es ist überhaupt aus den Schriften des Plato keine derartige Periode der Unreife oder Unentwickeltheit sei's

---

[1]) Vor Allem gehört hierhin das bekannte, dem Sokrates in den Mund gelegte Urtheil über Platon's Lysis, dessen Malice — besonders in dem κατεψεύδετ' ὁ νεανίσκος — man erst dann ganz begreift, wenn man sich an die im Alterthum weit verbreitete Voraussetzung erinnert, als habe Plato den Sokrates rein historisch darstellen wollen. Mit diesem Sokratischen Worte gedachte man also der platonischen Schriftstellerei allen Grund und Boden zu rauben. Das Wort ist bitterer und kleinlicher, als Diejenigen bedacht haben, welche, in allen Zeiten, an demselben sich wie an einer drolligen Harmlosigkeit ergötzt haben. Uebrigens fallen auch noch andere Notizen in dieselbe Kategorie.

Digitized by Google

bereits erwiesen, seis überhaupt erweisbar: vielmehr Schriften, wie der Lysis und Phaedrus, an dessen frühster Abfassung ich noch immer nicht irre geworden bin, sind von der Art, dass auch der alte Plato sich nicht ihrer zu schämen gehabt hätte, und dass dieselben mehr nur in den äusserlichen als in innerlichen Beziehungen einen jugendlichen Character verrathen. Aber zweitens: auch wenn wirklich eine derartige Stufe der Unentwickeltheit in Plato's Schriften aufgezeigt wäre: ich würde noch immer die Berechtigung nicht einsehn, mit welcher man grade eine solche, und vorzugsweise nur diese die Sokratische Zeit des Plato nennt [1]). Plato's Schriften ertheilen natürlich diese Berechtigung nicht. Sie legen ja auch fast alles Spätere aus Plato's Bildung dem Sokrates in den Mund. Für einzelne Materien lassen sie ihn zwar gegen andere Autoritäten zurücktreten. Von anderen lassen sie ihn angeblich nur so wie von Hörensagen reden, wiewol selbst dann in der Regel noch immer mit recht genauer Sachkenntniss. Ausserdem darf man auch in keinem unter allen Dialogen den Standpunkt der Hauptperson schlechtweg mit dem des Verfassers identificiren. Aber keine von diesen oder ähnlichen Erwägungen berechtigt uns doch dem Plato ein Gefühl von seiner Ueberlegenheit über den Sokrates zuzuschreiben. Was er an Sokrates nicht fand, wie etwa Ausführung seiner Principien bis in's Detail, gelehrte Kenntniss und schriftstellerische Kunst mochte er auch an sich selbst und überhaupt nicht sogar hoch achten: dagegen äusserst hoch schlug er alles Das an, was er am Sokrates fand: den Werth der wissenschaftlichen Principien selbst, in denen ihm der Keim zu aller Wahrheit enthalten zu sein schien, und die er nur der Entwicklung und Durchführung, nicht aber eigentlich einer Vermehrung oder Verbesserung für bedürftig halten mochte: so wie den Werth seiner fleckenlosen Tugend und Liebenswürdigkeit, die in seinen Augen von Niemand zu übertreffen war. Dieses grössten

---

[1]) Selbst Zeller II. p. 293. 295. not. 3. lässt Plato's Eigenthümlichkeit durch den Sokratischen Einfluss zuerst „gehemmt" „ernüchtert" u. s. w. werden. Aber damit stimmt weder das Bild von Sokrates noch das von Plato, das uns die platonischen Schriften geben.

Digitized by Google

Meisters treuster Schüler zu werden, das mochte in seinen Augen das höchste Ziel sein, das sein Ehrgeiz sich zu stecken habe. So wenigstens muss man sich das Gefühl des Plato nach seinen Schriften vorstellen. Und diese Schriften also muss man zuvor aus dem Verzeichniss derjenigen Quellen streichen dürfen, aus denen man seine Darstellung des Sokrates schöpft, wenn es erlaubt sein soll, die niedrigsten Stufen in Plato's Entwicklung für dessen reine sokratische Zeiten zu halten. Aber welche Willkühr wäre dann noch verboten, wenn man dies darf. So lange man dies aber nicht darf, so lange man Plato's Sokrates nicht zurückschieben, und in Folge Dessen auch nicht in dem xenophonteischen, aristotelischen und anderweitigen Sokrates die Keime platonischer Grösse mit Gewalt unterdrücken darf, so lange darf man nicht ausschliesslich nur die früheren Stadien, in der Entwicklung Plato's nach Sokrates benennen, und dadurch wenigstens mittelbar Jenen einer Ueberschätzung Dieses beschuldigen. Ich traue daher den modernen Entdeckungen, die hierauf hinauslaufen, ebenso wenig als jenen antiken Erfindungen, die von Sokrates Ungunst gegen Plato, und dem entsprechend [1]) auch von Plato's Undank

---

[1]) Wer einmal lügt, muss in der Regel zweimal lügen. Darnach vermuthe ich einen innern Zusammenhang zwischen den gleich unwahren Erzählungen von Plato's Undank und von Sokrates Ungunst. Wer die Einen verbreitete, dem mussten auch die Anderen sehr erwünscht sein. Ein anderer Zusammenhang besteht gewissermassen zwischen allen diesen Erzählungen einerseits und den panegyrischen anderseits, die Plato's erstes Zusammentreffen mit Sokrates durch Zeichen und Wunder ausschmücken und die ausserdem seine Dankbarkeit gegen Sokrates so besonders hervorheben. Entweder sind Jene nämlich erst die Parodie von Diesen, oder auch Diese dazu bestimmt, Jene zu verdrängen. Will man bei dieser Gelegenheit auch noch ein Beispiel von der dritten von mir als mikrologisch bezeichneten Entstellungsart: so erblicke ich ein Solches in der Behauptung, dass Charmides den Plato zum Sokrates gebracht habe. Denn wie dies an sich kaum der Ueberlieferung werth gewesen wäre, so war es auch wol wirklich nicht sowol eine Ueberlieferung, als vielmehr ein Schluss, den man aus dem Vorkommen des Charmides in Platos Dialogen machte. Durch einen ähnlichen Pragmatismus ist wenigstens manche andre Nachricht über Plato lediglich aus dessen Schriften entstanden. Vgl. die bekannten Belegstellen für Plato's Dankbarkeit bei Zeller p. 292. 1. 294. 3., für seinen Undank 314. 1., für den apollin. Sagenkreis 292. 2. 319. 1. vgl. mit 314. 1.

Digitized by Google

gegen Sokrates reden. Ich glaube auch nicht dem Plato etwas zu vergeben, indem ich den Sokrates hebe. Ich vertheidige ja grade Plato's Bild des Sokrates gegen den Vorwurf „unhistorischer Idealisirung," [1]), und es bleibt für ihn noch immer Ruhm genug, seinen Lehrer so edel aufgefasst, dessen Anregungen so vollständig und richtig begriffen, so grossartig ausgeführt, dessen mündliches und gelegentliches, zufälliges und vereinzeltes Wort in systematischer Schrift und mit künstlicher Allgemeingültigkeit verewigt zu haben, mit Einem Worte dem genialsten „Propheten," den die Philosophie je gehabt hat, der besonnenste Interpret gewesen zu sein. Ich läugne auch nicht, dass nicht schon Plato's ganze Ideenlehre, und die mit ihr zusammenhängende Physik und Politik Sokrates Eigenthum war. Aber ich läugne, dass Plato sich einer genauen Grenzlinie bewusst war. Ich läugne, dass wir dieselbe zu ziehn im Stande sind. Denn Gedanken Plato's, die Sokrates gewiss noch nicht hatte, hängen zu unauflösslich mit andern zusammen, die Diesem nicht abgesprochen [2]) werden können. In einer Dop-

---

[1]) Plato idealisirt, wie die alten Bildhauer ihre Statuen, im genauesten Anschluss an die Wirklichkeit, Xenophon — in seiner Differenz von Plato — gleicht, nach Brandis glücklichen Ausdruck, einer Augenblicks-Photographie, die oft unähnlicher ist als ein mit Geist und Liebe gemaltes Portrait. Uebrigens ist diese Differenz auch keine so unausgleichbare. Warum soll Plato nicht zuweilen etwas Xenophon sein dürfen, da Xenophon doch so oft etwas Plato ist? Aehnlich schon Tieck in Solgers Briefwechsel I. p. 333. Zu dem Ganzen vgl. übrigens unsern I. Theil p. LXXXV. p. 49 seq. u. Zeller l. l. II. p. 70 seq.

[2]) Ich begnüge mich, hierfür auf das kleine aber lehrreiche Beispiel des Lysis zu verweisen. Denn dasselbe zeigt uns in Plato ebenso sehr den selbstständigen Nachfolger des Sokrates, der von seines Lehrer's Anregungen durchgehends aus-, aber über sie hinausgeht, der über sie hinausgeht, aber doch nicht unsokratisch wird. Deswegen darf man einerseits keineswegs das Ganze des im Lysis enthaltenen Gedankeninhalts beim Sokrates voraussetzen: anderseits gelingt es aber nicht die Gränzlinie scharf zu ziehen, bis zu welcher Sokrates gelangt sein könnte, und von welcher aus Plato allein gegangen sein müsste. Sokratisch ist zunächst schon nach Seiten der Form und Methode jenes meisterhafte Verfahren, mit welchem der Dialog es versteht, fremde untergeordnete Auffassungen zu der Höhe des eigenen Strndpunktes emporzuheben, und einer scheinbar ganz ungelösten Begriffsverwirrung die Keime positiver Belehrung einzustreuen. Sokratisch

Digitized by Google

pelbüste sind Sokrates und Plato's Bilder auf uns gekommen, nach verschiedenen Seiten schauend, mit characteristisch verschiedener Miene und Bildung und doch unmerklich ineinander wachsend. Man kann das Kunstwerk mit dem Beile spalten: aber man vergesse nicht, dass man dann nicht bloss das Ganze zerstört, sondern auch jede einzelne Seite beeinträchtigt.

Durch das soeben über Sokrates Entwickelte ist nun aber unserer weiteren Darstellung nicht unwesentlich präjudicirt worden. Denn, wer, der dem Bisher gesagten beistimmt, wird jetzt für unsere Frage noch einiges Gewicht darauf legen, dass neben dem Sokrates von Platon's älteren Zeitgenossen bei Diesem auch noch Andere in eigner, unmittelbarer Rolle auftreten: Männer der Wissenschaft und Männer der Praxis, würdigere Charactere, wie der Herakliteer Kratylos (in Kratylos), Kephalos als Berichterstatter über die Eleatische Philosophie (Parmenides), der Pythagoreer Timaeos (Timaeos und Kritias), und der Mathematiker Theodoros (Sophist und Politikos) einerseits, und wie Kritias (Timaeos und Kritias), Hermokrates (ebenso) anderseits, und mehr oder minder problematische Gestalten, wie neben den Sophisten Gorgias und Hippias ein Jon, Phaedrus, Alcibiades und Anytos (Letzterer im Meno, alle übrigen in den gleichnamigen Dialogen) [1]). Jeder von Diesen

---

ist dann aber auch nach Seiten des Inhalts wie jene Werthschätzung der Freundschaft überhaupt, so auch insonderheit das Bestreben, das Wesen Derselben dem Gebiete subjectiver Willkühr zu entnehmen, auf objective Grundlagen zu stützen, und mit den allgemeinsten Fragen der Sittlichkeit in Beziehung zu setzen. Dessen ungeachtet enthält eben dies Manches, was bestimmt über den Sokratischen Standpunkt hinausgeht. Deutlich genug schimmert schon die sich entwickelnde Ideenlehre durch in der Art, wie von Abbildern und Urbildern die Rede ist, in den Gedanken die sich auf die relative und hypothetische Nothwendigkeit des Uebels, so wie auf die Eigenthümlichkeit des Guten als des Allen Zugehörigen beziehen u. s. w. Aber wie wol stimmt doch diese Fortbildung zu jener Voraussetzung: wie durchaus ruht Jene auf Dieser. Nirgends finde ich weder ein absichtliches noch ein eclatantes Hinausgehn des Schülers über den Standpunkt seines Meisters. Vgl. die allerdings abweichende Darstellung von Steinhart I. p. 218. 225. 219. 229. 230.

[1]) Wir übergehn dabei den Eleatischen Gast im Sophist und Politikus, sowie die Unterredner aus den Gesetzen, weil deren historischer Character,

Digitized by Google

weist allerdings — sei's durch Gleichheit, sei's durch Gegensatz — auf Bildungsmomente hin, die der Sache nach in Plato's System zusammentreffen: auf seine relative Anerkennung des heraklitischen, pythagoreischen, eleatischen Princips, auf seine Werthschätzung der Mathematik, auf sein Interesse sowol für die gesunden als auch für die pathologischen Erscheinungen der Zeit und des practischen Lebens, auf sein Interesse für Poesie, Beredsamkeit u. s. w. Mit Jedem der Genannten kann Plato auch persönlich zusammengetroffen sein. Aber dass dies Letztere nicht nur wirklich geschehn sei, sondern dass solche persönliche Berührungen sogar irgend einen nennenswerthen Einfluss auf Plato's Gedankenbildung ausgeübt haben: Das sagen uns die platonischen Schriften weder direkt noch indirekt. Ja! in Betreff der Mehrzahl möchten ihre Andeutungen vielleicht eher noch auf das Gegentheil hinzuführen scheinen: sofern sie uns nämlich den Sokrates — dessen Einfluss auf Plato doch unter allen Umständen ausser aller Frage ist — im Vergleich mit jenen andern Unterrednern oft als überlegen, immer aber als ebenbürtig zeigen. Mit Allen redet er, ohne sich je Blössen zu geben: die Schwächen anderer hebt er, wenn auch in der Regel mit Schonung, oder nur in ironischer Weise [1]). hervor. Alle anderen kommen und gehn:

---

wenn überhaupt vorhanden, jedenfalls nicht bestimmter zu fixiren ist. Auch die Unterredner des Laches mögen hier unberücksichtigt bleiben, die Einen wegen ihrer Inferiorität, die Andern wegen eines besonderen, unten näher zu bezeichnenden Umstandes. Von den Genannten kommen Kratylos, Timaeus, Hermokrates, Gorgias, Anytos, Jon nur als jene unmittelbare Figuren der im Texte bezeichneten Dialoge vor, und ebenso auch Kephalos, wenn anders der Kephalos in dem Parmenides wirklich von dem aus der Republik verschieden ist. Dagegen begegnen uns auch noch als unmittelbare Figuren wieder: Theodoros im Theaetet, Kritias im Charmides und Protagoras, Hippias im Protagoras, Phaedrus im Symposium, Alcibiades im Symposium und Protagoras. Ausserdem ist Gorgias unter den Genannten wol Derjenige, der am Meisten auch noch in andern Dialogen erwähnt wird, Die Belege hierfür wie für die andren ähnlichen Angaben dieser Art weisen die indices nach, z. B. die dem VI. Bande von C. F. Herrmann's Ausgabe beigefügten.

[1]) In diese Kategorie gehört es, wenn Sokrates sich selbst Lehrer giebt, wie den Euthyphron im Kratylus u. A.

Digitized by Google

er allein bleibt so gut wie immer auf der Bühne. Sieht Das darnach aus, als ob diese Anderen uns wirklich nur Momente, Bestandtheile des platonischen Systems bezeichnen sollen, mit denen Plato den sokratischen Standpunkt ergänzt, vertieft, berichtigt zu haben glaubte? Ja! schrieb Plato etwa überhaupt nur um der Gelegenheit willen, Fingerzeige über sich und seinen Bildungsgang einstreuen zu können? Hat er gar nur desswegen seinen Sokrates zum typischen Ideal eines Philosophen potenzirt, um in Diesem sich selbst abzuschildern? In der That! auf solchen und ähnlichen Voraussetzungen bewegen sich viele der neueren Deductionen. Aber Plato's Schriften rechtfertigen sie nicht. Findet sich dessen ungeachtet in Betreff irgend eines der Genannten behauptet, dass derselbe auf Plato persönlich eingewirkt habe: so prüfe man diese Nachricht immerhin: aber man prüfe sie dann auch nicht bloss auf ihre innere, Glaubwürdigkeit sondern namentlich auch darauf, ob sie wirklich eine historische Ueberlieferung, und nicht vielleicht nur eine aus oberflächlicher Ansicht von Plato's Schriften pragmatisirte Hypothese ist [1]).

Was nun aber in dem Bisherigen von denjenigen älteren Zeitgenossen gesagt werden musste, die unmittelbare Figuren der platonischen Dramen sind, gilt erst recht und in erhöhtem Maasse von Denen, die nur mittelbar eine Rolle haben, oder

---

1) Kratylus gilt als Plato's Lehrer, den Dieser entweder vor oder nach dem Sokratischen Unterricht gehört haben soll (s. Hermann I. not. 83. 84. III. 468). Letzteres ist ganz unhaltbar. Aber auch das Erstere hat keine andre Gewähr, als die doch nur schwache des Aristotelischen ἐκ νέου συνήθης, das allerdings persönlichen und selbst vertrauteren Verkehr, dennoch aber nicht mit Nothwendigkeit ein eigentliches und wirksameres Schülerverhältniss involvirt. Für einen einflussreichen Lehrer Platons wäre die Rolle des platonischen Kratylus doch auch etwas zu wenig ehrenvoll. Vgl. den Anhang zu Lenormant's Comment. sur le Cratyle. Athen. 1861. Respectvoller wird Theodoros behandelt: aber wo deuten die platonischen Schriften auch nur an, dass er Platos Lehrer gewesen sei (Hermann I. 101.)? Gorgias soll ähnlich wie Sokrates den platonischen Dialog als erdichtet desavouirt, der Satyre beschuldigt, und auch sonst kleinen Krieg mit Platon geführt haben (Athen. XI. 505. d.). Dies Letztere mag Stattgefunden haben, wenn schon Autoritäten, wie Hermippus es schlecht beglaubigen. Ersteres aber ist ganz nach Analogie jenes Sokratischen Ausspruchs zu beurtheilen (vgl. Zeller 737.).

Digitized by Google

wohl gar nur in Erwähnungen vorkommen. Die Zahl der aus der ersteren Klasse hier in Betracht kommenden ist schon an und für sich klein. Denn während jene unmittelbaren Figuren nur ausnahmsweise [1]) nicht solche sind, mit denen Plato in Berührung gekommen zu sein scheint: finden sich dagegen unter den mittelbaren Mehrere, die wie Zeno und Parmenides überhaupt nicht als Zeitgenossen des Plato, nicht einmal als ältere gelten können. Indessen selbst diejenigen unter ihnen, auf welche diese Bezeichnung wirklich anwendbar ist, wie namentlich Charmides, und die Mehrzahl, sowol von den im Euthydem und Protagoras geschilderten Sophisten und Sophistenfreunden, als auch von dem im Symposium dargestellten Kreise, sind doch alle von der Art, dass Keiner unter ihnen einen Einfluss ausgeübt haben möchte, den nicht Sokrates sei's in derselben Richtung überboten, sei's in entgegengesetzter paralysirt hätte. Und wie viel mehr trifft dies Alles nun erst die bei Plato bloss Erwähnten [2]): nur für Sokrates rechtfertigen also die platonischen Schriften die Voraussetzung von einer irgendwie bedeutsamen und eigentlich so zu nennenden Abhängigkeit des Plato.

---

[1]) Da Laches 418 Nikias 413. starb, so müssen diese beiden Unterredner des nach dem Ersteren benannten Dialogs wol als Ausnahmen von dem Gesagten gelten: sonst aber wird Plato alle unmittelbaren Figuren seiner Dramen persönlich gekannt haben. Man muss dabei nur die Zeit der Handlung, die Zeit der Erzählung, und die Lebenszeit der Erzählenden von einander unterscheiden. Das im Parmenides enthaltene Gespräch ist das älteste, dessen Zeit sich bestimmen lässt; aber nicht unmittelbar wird es uns vorgeführt, sondern erzählt durch den Mund des alten Kephalos, und zwar zu einer Zeit, da Plato längst erwachsen war. Der Menexenus — abgesehn von dem berüchtigten Anachronismus, der seine Erwägung für sich fordert — spielt in der Zeit vor Plato's Geburt. Aber den Menexenus selbst kannte Plato sehr wol.

[2]) Der Interessanteste unter Diesen ist wol Lysias über dessen Verhältniss zu Plato namentlich der Phädrus reichen Stoff zu anregenden Vermuthungen giebt. Aber wie diese auch immer ausfallen mögen: nur zu Widerspruch vermochte Lysias den Plato anzuregen, und auch ohne diesen Widerspruch wäre Plato's Entwicklung in allem Wesentlichen so verlaufen, wie es der Fall gewesen ist. Vgl. das oben p. 25—27. Gesagte, und C. F. Hermann (Ges. Abhandl. 1849) über die Rede des Lysias in Plato's Phaedrus. Zu der hier verzeichneten Litteratur ist gegenwärtig Einzelnes nachzutragen wie Stallbaum Lysiaca ad. Pl. Phaedr. illust. 1851. Leipzig.

Digitized by Google

Und doch sind es wiederum fast ausschliesslich diese platonischen Schriften selbst, aus denen wir Glaubwürdiges über Plato's Stellung zu älteren Zeitgenossen zu schöpfen im Stande sind. Nicht diese alle haben ja Schriften verfasst, nicht alle, die es gethan, ihre Schriften bis auf uns gebracht. Und unter Letzteren wiederum sind es nur Wenige, in deren Schriften oder Schriftfragmenten Beziehungen auf Platonisches anzuerkennen sind [1]). Ein zusammenhängendes und vollständigeres Bild ist aus ihnen nicht zu entnehmen.

Wir wenden uns daher jetzt zu Platos Coaëtanen, unter denen der sokratische Freundes- und Schülerkreis unsere Aufmerksamkeit zuerst auf sich zieht; und wiederum unsere Darstellung von Platos Verhältniss zu Diesem eröffnen wir mit seinen Beziehungen zum Xenophon, dessen Voranstellung uns zweckmässig erscheint, einmal, weil Xenophon einer der ältesten und angesehensten Anhänger des Sokrates gewesen ist, sodann weil der von ihm uns auch gegenwärtig noch vorliegende Schriftencomplex umfassender ist als der irgend eines andern Sokratikers mit alleiniger Ausnahme des Plato, drittens weil kaum ein Zweiter unter diesen den reinphilosophischen Elementen des Sokrates und Plato verhältnissmässig so fern stand, wie grade er, und endlich weil über seine Beziehungen zum Plato von ziemlich früher Zeit an die aller unrichtigsten Auffassungen verbreitet gewesen sind, und zwar Ansichten, deren historischen Werth wir nicht werden prüfen können, ohne daraus zugleich auch in Betreff der übrigen Sokratiker und ihrer Stellung zum Plato die entscheidendsten Gesichtspunkte zu gewinnen. So vereinigen sich also in diesem Falle innere und äussere Rücksichten, um Xenophons Voranstellung als gerathen erscheinen zu lassen.

Plato hat den Xenophon in allen seinen Schriften nie, und

[1]) So z. B. kann ich die im Aristophanes (Ekklesiazus. u. Plut.) gefundenen nicht anerkennen, gleichviel ob man dabei dem Plato oder dem Aristoph. die Priorität vindicirt, und ob man an Rep. V. oder an mündliche Aeusserungen des Plato denkt. Cf. die bei Susemihl II. 1. p. 295. u. Ueberweg p. 212. erörterte Litteratur (besonders die dort genannte Monographie Zimmermanns De Aristophanis et Platonis amicitia aut simultate. Marburg 1834) und dazu Bernhardy Litt. G. II. b. p. 582 seq. Die Voraussetzung solcher Beziehungen wird auch weder durch die Scholien noch durch Diog. Laert. gestützt.

Digitized by Google

Xenophon seinerseits den Plato nur ein einziges Mal (Mem. III. 6.) ausdrücklich erwähnt. Diese schon ziemlich früh von den beiderseitigen Schriften entnommene Wahrnehmung hat den Anstoss gegeben, um zwischen beiden Sokratikern ein feindseliges Verhältniss, eine simultas [2]) vorauszusetzen, für deren Vorhandensein man sich ausserdem auch noch auf die zwischen beiden Theilen — ohne Nennung des Namens — vorgefallenen Invectiven, auf die Rivalität, in welcher sie ihre einzelnen Schriften gegeneinander abgefasst haben sollen, sowie endlich auf die Verschiedenheit ihrer ganzen Richtung und Geistesart berufen hat. Wir werden die Gültigkeit dieser Behauptungen am Besten zu prüfen Gelegenheit haben, wenn wir uns zunächst nur an die eignen Schriften der beiden Männer halten, und erst, wenn wir bestimmt haben, wie sich nach Diesen die Sachlage zeigt, auf die über dieselbe von späteren Berichterstattern abgegebene Meinungen eingehen.

In der angebenen Begründung besitzt nun das zuletzt angedeutete Moment offenbar am Wenigsten bindende Kraft. Denn selbst, wenn die Differenz zwischen diesen beiden Schülern Eines Meisters genau in der Weite und überhaupt grade so bestanden hätte, als wie es oft vorausgesetzt worden ist: so würde es immer noch erst auf den Nachweis ankommen, ob diese Männer sich um ihrer Richtungsdifferenz Willen, von einander abgestossen, und nicht sowol, wie es doch auch wol zu geschehen pflegt, trotz derselben oder auch wol gar durch dieselbe zu einander hingezogen gefühlt hätten. Ein solcher Nachweis lässt sich nun aber aus den beiderseitigen Schriften in keiner Weise führen; denn deswegen, weil Beide über Sokrates und politisch-ethische Gegenstände, und Beide ein Symposium geschrieben haben, wird man sich doch nicht wol zu der unhaltbaren Behauptung hinreissen lassen wollen, dass Eifersucht auf den Mitschüler den Xenophon zu der Abfassung seiner anmuthigen, den Plato aber zu seinen grossartigen Schriften — und wäre es auch nur in mitwirkender Weise

---

[1]) Vgl. Boeckh de simultate quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur. Berl. Programm zum 3. August 1811. P. 7. not. 4. wird die ältere Litteratur über diesen Punkt angegeben. Dazu vgl. Orelli epistol. Socratic. 222. Cobet prosopogr. Xenophont. Lugd. Batav. 1836. p. 28.

Digitized by Google

getrieben, während es doch für jede unbefangene Auffassung einleuchtet, wie ganz andere Antriebe es gewesen sind, die jene Männer beherrscht haben. Diese waren nicht Eifersucht auf einander, sondern vielmehr der der Hauptsache nach wie mit dem Sokrates, so auch untereinander getheilte Gegensatz gegen sophistische und andre schädliche Richtungen der Gegenwart, und zunächst überhaupt nicht irgend welche polemische Rücksicht, sondern vielmehr begeistertes Interesse beziehungsweise für den Sokrates und Cyrus, so wie für die in solchen Gestalten von ihnen angeschauten Ideen. Jedenfalls wird aber kein Besonnener solange eine Rivalität [1]) als ausgemacht ansehen wollen, als bis nicht wenigstens einer von den beiden andren Punkten, — dass nämlich in der beiderseitigen Ignorirung Geflissentlichkeit, sogar Feindseligkeit aber in den versteckten Anspielungen aufeinander sich verrathen soll — sicher gestellt ist. Auch Dies vermag nun aber unsers Erachtens in keiner Weise erreicht zu werden.

Denn wenn wir zunächst die erste dieser beiden Beschuldigungen näher prüfen: so ist es ja allerdings wahr, dass die völlige Uebergehung des xenophontischen Namens bei Plato, und die nur Einmalige Nennung des Plato bei Xenophon auf den ersten Anblick etwas Auffallendes hat. Indessen man lege sich doch nur einmal die drei Fragen vor: in welcher Weise erwähnt Xenophon den Plato das einzige Mal, wo er ihn nennt? welchen nahe liegenden Anlass hatte er, seinen Mitschüler auch noch häufiger zu erwähnen, und welcher Grund konnte bei Beiden obwalten, um von solchen Namenerwähnungen abzustehen? — und man wird nicht umhin können, sowohl den Xenophon, als auch den Plato in Betreff dieses Punktes vollkommen in Schutz zu nehmen.

---

[1]) Gellius bemerkt treffend, wie leicht der Schein der Rivalität zwischen zwei gleich strebsamen Grössen, und eine wirkliche Rivalität zwischen ihren Schülern entsteht. Auch ist der Schein der Rivalität gar nicht einmal so gross wie oft vorausgesetzt wird. Denn von Xenophontischer Seite können berechtigter Weise nur Symposium, Meno und Oeconomicus nicht aber auch Cyrop. und die unächte Apologie in Frage kommen. Vollends aber verringert auch dieser Schein sich noch, wenn man wie Boeckh p. 33 sehr gut ausführt, nicht nur auf das Was, sondern auch auf das Wie der Behandlung achtet.

Digitized by Google

Denn zunächst erwähnt Xenophon Plato's Namen an jener einzigen Stelle in einer solchen Weise, die eher auf alles Andere, als auf eine zwischen Beiden bestehende Feindschaft, Rivalität, oder auch nur Nichtachtung hinzuführen vermögte. Er redet an jener Stelle nämlich von dem „Wohlwollen", welches um des Charmides und Plato willen Socrates für den jungen Glaukon empfunden habe; in dem Munde eines begeisterten Socratikers muss dieses Andenken des zwischen Socrates und Plato bestanden habenden Verhältnisses nun aber so lange als ein Zeugniss für das eigene gute Einvernehmen mit dem Letzteren gelten, als bis nicht ein aus evidenten Thatsachen entnommener Einwand dagegen vorgebracht worden ist [1]). Einen solchen aber kann man eben so wenig in den Stellen, die einen versteckten Angriff auf Plato enthalten sollen, als darin erblicken, dass er diesen nicht mehr als einmal namhaft gemacht hat. Denn zu dem Letzteren hatte Xenophon entweder gar keinen oder doch jedenfalls nur einen sehr fern abliegenden Anlass, bei der in Vergleich mit Plato's Lebenszeit frühen und von Xenophon mit Treue eingehaltenen Zeit, in welcher die Handlung seines Symposium spielt, bei den ganz bestimmt, und wenn man will eng abgegränzten Gesichtspunkten, nach denen sich in dem Oeconomicus und den Memorabilien sowie endlich bei dem dem Plato ziemlich heterogenen Gesichtkreis, unter welchem sich in den übrigen Schriften [2]) des Xenophon dessen

---

[1]) So beurtheilen diese Stelle nach dem Vorgange von Fraguier und Hindenberg auch Boeckh p. 24. not. 6. u. A., z. B. Schneider im index d. Memorab. s. v. Plato. Eine Bestätigung kann man auch darin erblicken, dass Plato Xenophon ja auch mit dem an jener Stelle mit Plato auf Eine Stufe gesetzten Glaukon und Charmides allem Anscheine nach auf gutem Fuss stand (s. darüber Cobets Prosopograph. Xenoph. für Glaukon p. 66., für Charmides p. 46 nach Memor. III. 6. und 7. Sympos. III. u. IV. Hellenica II. 4. 19.)

[1]) Von der Apologie kann bei der Unächtheit derselben nicht füglich die Rede sein. Darum bedürfen wir denn auch des Tennemannschen Beweises nicht (p. 25.) den Boeckh p. 21 erwähnt. Ueber die Unächtheit der Apologie d. Xenoph. s. Valckenar. in Schneiders Ausgabe Leipz. 1816. p. 315. 323. Boeckh de simult. p. 7. not. 5. Caspers (Recklingh. Progr. 1836 und Jahn's Archiv 1842.) Zeller I. p. 167. u. A. vgl. mit Geel's Vertheidigung 1836. Mnemosque 1857/8. Cobet variae lect. Leyden. u. Heilands Xenoph. Jahresbericht Philologus II. 1. u. Zeitschr. für A. W. 1848. u. A.

Digitized by Google

Darstellung bewegt. Hiernach könnte es vielleicht sogar als eine besondere Bevorzugung des Plato erscheinen, wenn Xenophon seinen Namen häufiger erwähnt hätte, zumal dieser den Namen seines Meisters in allen seinen Schriften verhältnissmässig doch auch nur selten, manchen andern Sokratiker aber ganz und gar nicht erwähnt hat[1]). Und um nichts besser steht es dann auch zweitens um die Invectiven, die ohne ausdrückliche Nennung seines Namens Xenophon gegen den Plato gerichtet haben soll. Denn selbst wenn wir unbesehens und uneingedenk aller chronologischen und sonstigen Rücksichten alle diejenigen Stellen anerkennen wollten, in denen man solche Beziehungen gefunden hat, wenn wir mithin z. B. anerkennten, dass nicht nur das xenophontische Symposium sei's mit Beziehung auf das platonische, sei's mit Beziehung auf Protagoras, p. 347 c. d., sondern auch die Cyropaedie mit Beziehung auf die 2 ersten Bücher der Republik oder wohl gar auf Leges III. p. 592., Anabasis II. 6. mit Beziehung auf Platos Meno, und Mem. IV. 7. mit Beziehung auf irgend welche andere platonische Darstellung geschrieben sei: was würde aus alle diesem im schlimmsten Falle anders folgen, als dass Xenophon von politischen Angelegenheiten, von den Persönlichkeiten des Menon, Cyrus und Sokrates, und zwar von dem Letzteren namentlich sowol mit Bezug auf sein geselliges Verhalten als auch auf sein Verhalten zur Physik und Mathematik eine von der des Plato abweichende Auffassung gehabt habe. Hass gegen den Plato[2]) aber und Neid, oder wol gar den Vorwurf der Lüge würden wir nie heraus zu lesen im Stande sein, und selbst im xenophontischen Symposium höchstens eine eben so harmlose wie launige Bezugnahme auf das platonische erblicken können. So dass

---

1) Abgesehen von den Memor. Symp. und Oec. erwähnt Xen. den Sokrates nur Hellenica I. 7. 15. Anab. III. 1. 5. u. 6. Aeschines, Euklides, Theages, Theodot, Theaetet, Menexenus, Ktesipp, Terpsion, Kleombrot kommen so viel ich weiss nie beim Xenophon vor. Auch Phaedo nicht; denn Memor. I. 2. 48 ist statt dessen mit Ruhnken, Schneider u. A. Phaedondas zu lesen (s. Schneider im index u. Cobets prosop. Xen. p. 32.) Selbst die bedeutendern Socratiker werden nur selten erwähnt (cf. Cobet prosop. Xen.)

2) Diesen findet z. B. Dacier vie de Platon p. 113 in Anab. II. 6.

Digitized by Google

uns also von Seiten des Xenophon auch nicht der geringste Anhaltspunkt für die Voraussetzung einer simultas bleibt, vielmehr beweist sich Dieser auch in diesem Punkte wie überall in seinen Schriften als einer der reinsten und einfachsten, edelsten und harmlosesten Charactere des griechischen Alterthums [1]). Und gegen diesen Xenophon sollte nun der göttliche Plato — er, der zuerst den Neid aus dem göttlichen Chore verbannt hat — durch neidische Gesinnung zurückgestanden haben? — Credat Judaeus Apella, non ego. Wie bei den meisten Vergleichungen zwischen platonischen und xenophontischen Stellen die Ansichten darüber getheilt gewesen sind, von welcher Seite darin der Angriff ausgegangen, und welche die durch dasselbe getroffene gewesen sei, so lassen sich auch durch leichte Modification die bisher zu Gunsten Xenophons vorgebrachten Gründe — und wenn auch nicht alle, wenigstens nicht mit der gleichen Stärke wie bei Xenophon, so doch die meisten und annäherungsweise ebenso auch zu Platos Gunsten geltend machen. Auch Plato's schriftstellerische Production ist nicht von Eifersucht eingegeben gewesen. Auch er mag vielleicht etwas mehr, doch aber auch er immer keinen sehr bedeutenden Anlass gehabt haben, seine Mitschüler zu erwähnen, dagegen aber lassen sich auch ganz wohl Gründe denken, weswegen er solche Erwähnung vermied, da dieselbe ihn bei günstiger wie ungünstiger Schilderung leicht dem Vorwurfe der Parteisucht aussetzen konnte. Am allerwenigsten kann man da eine Nennung des Xenophon erwarten, wo die Natur der Sache sie ausschloss, wie z. B. in dem Phaedo und der Apologie. Denn wie konnte Xenophon als anwesend erwähnt werden, da er es nicht wirklich gewesen war, und wozu seine Abwesenheit motiviren, da bei Xenophon nicht derselbe Anlass hierzu vorlag wie bei Aristipp, Kleombrotos und Plato [2]). Endlich beweist auch keine Stelle des Plato, in der man Invectiven auf Xenophon gefunden hat, etwas

---

1) Vgl. das schöne Lob Xenophons bei Boeckh p. 24. und andre laudes die mehr den Schriftsteller als den Menschen treffen bei Roscher, in den Schr. d. Sächs. Ges. d. Wiss. I. 1849. p. 115. Zeller p. 167 u. A.

2) Siehe hierüber Boeckh p. 20 nach dem Vorgange von Wolf ad Symp. p. LIX. Heindorf ad Phaedon. p. 12.

Digitized by Google

Weiteres, als was wir für Xenophon mit Beziehung auf Plato bestätigt gefunden haben [1]). Vielmehr möchte immer noch die beachtenswertheste unter allen derartigen Stellen die aus den Gesetzen sein. Ihr schliesse ich hier sofort zwei andere Stellen des Plato [2]) an, die sowol unter einander als auch mit der aus den Gesetzen das Gemeinsame haben, dass man zwar einerseits eine Beziehung auf Xenophon und xenophontische Schriften in denselben kaum übersehen, anderseits über die nähere Beschaffenheit dieser Beziehung doch auch nicht recht ins Sichere kommen kann. Aber wie immer man auch über diese Stellen urtheilen mag: Eins haben diese Stellen nun doch auch weiter noch unter einander gemein, dass nämlich eine unbefangene Auffassung in ihnen nie Anzeichen für eine zwischen Plato und Xenophon vorhanden gewesene simultas erblicken wird.

Je weniger Grund zu einer derartigen Annahme nun aber in den eigenen Werken des Xenophon wie des Plato vorliegt, desto näher liegt es uns zu fragen, auf welchem Wege dessenungeachtet solche Ansicht entstanden und verbreitet worden ist. Der älteste, auch uns noch unmittelbar vorliegende Schriftsteller, der die simultas berührt, ist Gellius XIV. 3. Indessen seine

---

[1]) Aehnlich wie wir oben bei Xen. erinnerten, müssen wir jetzt bemerken, dass wenn anders das plat. Symp. das spätere ist, dasselbe jedenfalls in sehr harmloser Weise sich auf Xen. bezieht. Wir umgehen gern die häklige Frage nach der Priorität zwischen den beiden Symp., da uns grade die diesen Punkt betreffende Litteratur die Unmöglichkeit einer berechtigten Entscheidung aufgedrängt hat. Vgl. namentlich C. F. Hermann's Programme 1834, 1841, 1844, 1845, und Hug im Philologus 1852 mit Hermanns Antwort. 1853.

[2]) Zwischen Jon p. 530 b., 536 e., 538 b. und dem xenophont. Symp. hat Boeckh p. 20. 7. merkwürdige Parallelen aufgedeckt. Indessen wenn man die Aechtheit der beiden hier in Frage kommenden Seiten festhält, führen diese Parallelen eher auf alles Andere, als auf Polemik zwischen Xen. und Plato und am wahrscheinlichsten ist es, dass beide Darstellungen unabhängig von einander durch gemeinsame Beziehung auf gewöhnliche Attische Vorgänge entsprungen sind. Ebenso hat Boeckh p. 22 im Alcib. 1 eine Beziehung und zwar eine freundliche auf Xen. gefunden. Auch diese Sache ist indessen zweifelhaft. Cobet prosop. Xenoph. p. 28. not. 6 schliesst sich an Boeckh an.

Digitized by Google

Erörterung derselben ist nicht nur in andern Stücken, sondern auch namentlich darin wohlerwogen und masshaltig, dass er zwischen seiner eigenen Ansicht und derjenigen älterer Autoritäten [1]) fortdauernd einen Unterschied anzudeuten bemüht ist. Wir müssen daher, über Gellius hinausgehend, weiter fragen, wo wohl die älteste Quelle jener Auffassungen und Nachrichten anzusetzen sei? Hierfür hat nun aber bereits Boeckh (l. l. p. 5 seq.) den Hegesander genannt, und die Rolle eines Vermittlers und Vermehrers der Verläumdung gebührt ihm auch wohl ohne Zweifel. Aber schöpfte er nicht vielleicht selbst erst aus der trüben Quelle des Theopompus, oder etwa aus der vielleicht für etwas reiner zu haltenden des Dioskorides? Auf einen solchen Zusammenhang weist wenigstens — abgesehn von allgemeineren Erwägungen — insonderheit auch der Verlauf der zweiten für unsere Frage in Betracht kommenden Hauptstelle bei Athenaeus hin (XI. 504 c. coll. V. 216.), innerhalb deren, p. 507 a., Hegesander für malitiöse Nachrichten

---

1) Wiewohl Gellius die betreffenden Gewährsmänner als solche bezeichnet: qui de Xenophontis Platonisque vita et moribus plerique omnia exquisitissime scripsere — so urtheilt er selbst doch richtiger als jene. Dies beweisen auch namentlich seine beiden Bemerkungen: die eine, dass der Schein einer Rivalität zwischen zwei grossen Männern leicht entstehe, sowol durch ihr eignes gleichmässiges Streben, als auch durch die bei ihren Anhängern wirklich vorhandene Rivalität, und die andere, dass das über Plato und Xenophon Behauptete seinen Ursprung einer blossen Conjectur aus deren Schriften verdanke. War nun gar ein der platonischen Zeit Nahestehender, der das Verhältniss richtiger kennen musste, der erste Urheber einer solchen Conjectur, so ist dieselbe mehr noch Verläumdung als Misverständniss. Für seine doch immer noch zurückhaltende Vermuthung: „non afuisse ab eis motus quosdam tacitos et occultos simultatis et aemulationis mutuae," beruft er sich erstens auf die gegenseitige Nichterwähnung bei häufiger Rücksichtnahme auf andere Sokratiker, sodann zweitens auf die polemischen Beziehungen, die in Betreff der zwei ersten Bücher der Republik die Cyropaedie, und in Betreff dieser die Leges enthalten sollen, und endlich drittens auf ihre verschiedene Auffassung von Sokrates Stellung zur Physik, Mathematik u. s. w. So manches unerwiesene oder geradezu unwahre Moment hierin auch liegt, so tritt Gellius Aeusserung doch noch ungleich vorsichtiger auf als die keckere und zugleich grundlosere Art der Späteren. Namentlich bei Athenaeus ist die Sache fast ausschliesslich gegen Plato, statt gegen Xenophon oder Beide gerichtet.

Digitized by Google

über Plato, p. 507 a., Dioskorides für eine platonische Aeusserung, die an sich für harmlos gelten kann, von Athenaeus aber offenbar in anderm Sinne gedeutet wird, und endlich p. 508 c. Theopompus in ähnlicher Eigenschaft als Autorität citirt wird [1]. Eben diesen Theopomp nennen nun zwar Einige einen ausgezeichneten, wahrheitsliebenden und für wissenschaftliche Forschung aufopferungsfähigen Mann, Boeckh dagegen gewiss mit ungleich grösserem Rechte omnium et hominum et civitatum calumniatorem maledicentissimum (p. 5) [2]. Von ihm stammen wahrscheinlich die beiden Notizen bei Diog. Laert. III. 40. und VI 14. her, deren eine direct, die andere indirect gegen Plato gerichtet ist, ihm dankt man die schätzenswerthe Einsicht, dass Plato seine — übrigens auch noch für nutzlos und lügnerisch erklärten Dialoge aus Antisthenes, Aristipp und Bryson entlehnt habe [3], und nur Antisthenes unter allen Sokratikern fand überhaupt vor seinen Augen Gnade. (Athen. 508 c.) Einem solchen Manne dürfen wir auch wohl die Ehre anthun, ihn für den Erfinder der simultas zu halten. So bald dies aber auch nur einigermassen als wahrscheinlich anzusehn ist, verliert damit zugleich die ganze auf sie bezügliche Ueberlieferung [4] ihre Glaubwürdigkeit. Sie kann für uns nur noch zu dem Einen dienen, uns auch in Betreff anderer Persönlichkeiten und ihrer Beziehungen zu Plato gegen analoge Aufstellungen misstrauisch zu machen.

---

1) Eine genaue Vergleichung des Athen. mit den andern Berichterstattern ist sehr instructiv. Wegen der von ihm angeblich angedeuteten Priorität des platon. Symposiums siehe die Berichtigung von Hug p. 640. gegen Boeckh p. 7.

2) Ueber ihn vergleiche auch die Urtheile bei Voss de histor. Graecis ed. Westermann. Lips. 1838. p. 59. u. Luzac lection. Atticae p. 111. C. Müller Histor. Gr. fragm. I. p. LXV seq.

3) „Sed mihi quidem", heisst es bei Boeckh l. l., contra quam olim Valckenario, qui si de Platone potuisset tacere, famae pepercisset, de Platonis furtis neutiquam esse persuasum, alio patefeci loco (cf. acta litter. Jenens. 1809. no. 23), idque ex interiore, opinor, Platonicorum librorum cognitione. Wahrscheinlich war Theopomps „ἐν τῷ κατὰ Πλατ. διατριβῆς" eine Digression in seinen Philippicis (cf. C. Müller l. l. p. LXXIII.)

4) Zu dieser gehören ausser dem Angeführten namentlich noch Diog. Laert. III. 34. 11. 57. u. die Pseudoxenophont. epist. 15. vgl. mit ep. Platon 2. u. Xenoph. ep. ad Aeschin. sowie Orelli ad l. l.

Digitized by Google

Hiervon werden wir sofort Gelegenheit haben, auf den Aeschines, Aristipp und Antisthenes Anwendung zu machen.

Die Nachrichten, die wir über des Ersteren Verhältniss zu Plato aus erster Hand besitzen, sind äusserst dürftig, Denn während Plato des Aeschines nur an den mehrerwähnten zwei Stellen des Phaedo und der Apologie gedenkt, enthalten Aeschines ächte Fragmente[1]) weder eine ausdrückliche Nennung des Plato, noch auch nur, so weit ich sehe, eine stillschweigende Bezugnahme auf denselben. Unter den dies Verhältniss berührenden Berichterstattern stehn aber sofort in dem Idomeneus von Lampsacus und Hegesander zwei der allerunzuverlässigsten obenan. Einer aus solchen Quellen hervorgehnden Ueberlieferung wird daher auch Niemand glauben dürfen, dass Plato wirklich dem Aeschines seinen sokratischen Liebesdienst [2]), seine Lehrthätigkeit zu Athen, sowie seine Aussichten am Syrakusanischen Hofe verkümmert habe u. s. w. Panaetius dagegen muss dem Aeschines wenigstens eine gewisse Gemeinschaft mit Plato vindicirt haben, wenn anders es wahr ist, dass er allein

---

1) Vergl. deren Sammlung bei C. F. Hermann im Göttinger Prorectoratsprogramm 1850, der p. 8 erinnert, dass dieselben noch bis auf Longins Zeit erhalten gewesen seien. Ebenso Hermanns Plato p. 413 u. 585. not. 182.

2) Nach dem Idomeneus bei D. L. III. 36. II. 60 soll nämlich das von Platon in seinem Kriton diesem beigelegte Gespräch in Wirklichkeit vom Aeschines gehalten, vom Plato aber auf Jenen wegen seiner zunächst auf Aristipp um Dieses willen dann aber auch auf dessen Freund Aeschines geworfenen Abneigung übertragen sein, während doch Character und äussere Verhältnisse Kriton für jene Rolle noch geeigneter machen als Aeschines. — Ebenso wenig verdient Hegesanders Nachricht (Athen. XI. 507 c.), dass Plato dem armen Aeschines seinen einzigen Schüler Xenokrates abspänstig gemacht habe, irgend welche Widerlegung. (Zusammenstimmend damit ist das D. L. II. 62 u. 20 Gesagte, weniger gut die Anführung des Aristoteles Mythus bei D. L. II. 63.) Auf Plato's unfreundliches Benehmen gegen Aeschines am Syrakusanischen Hofe, von dem wir D. L. III. 36 lesen, beziehen sich auch die Sokratischen Episteln, z. B. 23. coll. Hermann l. l. not. 23. Die Art aber, wie Hermann den direkten Widerspruch dieser Nachricht mit Plutarchs adulat. et amic. 26 durch Unterscheidung des ältern und jüngern Dionys zu heben sucht, (p. 7, not. 11), scheint mir völlig unstatthaft. Vergl. zu dem ganzen Inhalt dieser Anmerkung meine Dissert. de philosophia Cyrenaica part. I., Göttingen 1855, besonders p. 74, not. 2, p. 46—48, p. 51.

Digitized by Google

den Sokratischen Dialogen dieser beiden Männer, sowie denen des Xenophon und Antisthenes das Prädikat der „Wahrheit“ zugestehen wollte. Und auch sonst stellt das Alterthum nicht selten mit dem Plato den Aeschines zusammen[1]). Ganz ähnlich steht es auch um Aristipps Beziehungen zu Platon [2]). Auch hier von der einen Seite gar keine ausdrückliche Beziehung auf den Mitschüler, wenigstens nicht in der spärlichen Anzahl der auf uns gekommenen Nachrichten und Fragmente, und von der andern nur die eine in der bekannten Phaedostelle enthaltene Nennung. Dafür aber ein ganz beträchtlicher Schwarm von halb oder ganz zu verwerfenden Anekdoten, zurückgehend auf

---

1) Vergl. D. L. II. 64 und dazu Krische über den plat. Phaedrus in den Göttinger Studien 1847 p. 932 und im besondern Abdruck p. 5. Andere Zusammenstellungen Platos und Aeschines erwähnt Hermann (p. 5, 6. 8. passim), sowie dass er als Verfasser des pseudoplatonischen Eryxias gilt, (not. 24.) und zu denen gehört die angeblich nach Sokrates Tode in Megara und hier mit Euklid und Plato zusammen gewesen sein sollen (not. 13).

2) Ich verweise auch hier auf meine bereits angeführte Dissertation über Aristipp — in Betreff deren ich freilich den von Zeller p. 241 not. 3 ausgesprochenen Tadel gegenwärtig selbst anerkennen möchte — namentlich auf p. 51. 52. 63—65. 67. 71. 82. Aus ihr wiederhole ich auch die als Anhaltspunkte vorauszusetzenden chronologischen Verhältnisse, nach welchen Aristipp ca. 435 geboren, seit 416 in Athen, 399 in Aegina, 389/8 mit Plato beim ältern, 361 mit ebendemselben beim jüngeren Dionys, und endlich nach 356 wiederum in Athen gewesen zu sein scheint (p. 18. 24. 57. 82.), muss indessen hinzufügen, dass nicht alle diese, und die damit zusammenhängenden Angaben sicher, einige vielmehr recht unsicher sind. Immer aber hatte Aristipp Gelegenheit genug, sich mit Plato zu berühren und zu messen. Das würden ja auch, wenn es nicht sonst hinreichend feststände, schon allein die Stellen im Phaedo und bei Aristoteles Rhetor. II. 23 beweisen. Da diese beiden Stellen übrigens gewissermassen das Thema bilden, was alle anderen Nachrichten nur variiren, so ist es nicht nutzlos, sie etwas genauer ins Auge zu fassen. In Betreff der Phaedostelle darf man aber nur die Alternative zulassen: entweder war Aristipps Aufenthalt auf dem schwelgerischen Aegina, zu einer Zeit, wo er in Gefängniss seines Meisters hätte sein sollen, wirklich historisches Factum, und dann muss man die schonende Art bewundern, mit welcher Plato den pietätslosen Leichtsinn seines Mitschülers zudeckt. Oder jener Aufenthalt hatte andre als aus Genusssucht und Leichtsinn hervorgehende Motive: nun, so hat Plato auch nicht auf solche anspielen wollen und können. In keinem Falle kann die Phaedostelle aber weder mit dem angeblichen Demetrius eine feige und gleissnerische Ver-

Digitized by Google

die Autoritäten von Männern wie Theopomp [1]), Idomeneus, Sotion, Hegesander [2]), und nur einmal und zwar bei einer möglichst harmlosen Gelegenheit auch auf die eines Aristoteles. Und ausserdem noch ein vielleicht eben so grosser Schwamm von namenlosen Anspielungen [3]), die man fast in allen Haupt-

---

läumdung, (λοιδορία — ἐν σχήματι εὐπρεπείας κ. τ. λ.) vgl. Athen. Diog. L. Epist. Socrat. 11. und 16., noch auch nur mit Andern (z. B. Groen v. Prinsterer p. 55) ein locus acri profecto sale suffusus genannt werden. An der Aristotelischen Stelle aber ist zu beachten: die für Plato rücksichtsvolle Art (ὡς ὥστο), wie Aristoteles das Ganze darstellt; das Gewicht, welches Sokrates Ansehen auch über Aristipp gehabt haben muss, und das in Folge hiervon bei Letzterem vorauszusetzende Gefühl einer gewissen Gemeinschaft mit Plato; endlich der Plato gemachte Vorwurf der Ueberhebung und die in den Nachrichten auch sonst am Aristipp heraustretende, besondere Abneigung gegen diesen Fehler (vgl. m. Diss. p. 28 u. 31. not.)

[1]) Seine Plagiatsbeschuldigung ist bereits vorhin erwähnt. Könnte man dieselbe aber nicht vielleicht zu einem Beweismittel dafür umschmieden, dass Platonische und Aristippische Feinheit in manchen Stücken einander eben so sehr berührten als Platonische und Antisthenische Strenge? Auf etwas Aehnliches führt jedenfalls die Wahrnehmung, dass manche Dicta und Characterzüge von den in diesem Punkte freilich doppelt leichtsinnigen Gewährsmännern bald dem Aristipp, bald dem Plato beigelegt werden (vgl. m. Diss. p. 32. 1. 52. 63. 67. und Zeller p. 271. 1.). Auch wäre es interessant, wenn man den Ursprung derjenigen Nachrichten näher zu fixiren im Stande wäre, die auf Plato's Verhältniss zu Aristipp ein günstiges Licht werfen, wie Diog. L. II. 67. Cruquius u. A. (vgl. m. D. p. 62.) Stammen diese vielleicht aus den Aristipps Namen tragenden Dialogen von Speusipp oder Stilpo her, oder auch von einem andern der über die Sokratiker berichtenden Schriftsteller, die doch wohl nicht Alle schmähsüchtig gegen Aristipp und Plato gesinnt gewesen sind (vergl. m. D. p. 15)?

[2]) Idomeneus ist uns schon als Autorität für die auch Aristipp mit berührenden Geschichten mit Aeschines begegnet. Wahrscheinlich ist er es auch für das megarische Zusammenleben, die malitiöse Auslegung der Phaedostelle u. A. (vgl. m. Diss. p. 54). Ueber Sotion und Hegesander vgl. ebd. p. 40. 71.

[3]) Als wichtigste unter diesen angeblichen Anspielungen hebe ich nur hervor: Philebus oft, namentlich 11 b. 12 d. 13 a. 21 a. b. 31 b. 36 c. 42 e. 45 a. 65 e. Phaedon p. 68 e. 69 a. Gorgias p. 491 e. Meno p. 78 d. Theaetet p. 155 e. 156. 186 d. 172. 173. 175 e. Kratylos p. 384 d. 386 d. 391. Sophist p. 246 a. Republik VI. 489 b. 505 b. IX. 588. Und von den darauf bezüglichen Besprechungen: Wendt de philos. Cyren. Gott.

Digitized by Google

dialogen des Platon annehmen zu müssen geglaubt hat, ohne dass ich mich von der Sicherheit oder wohl gar Unerlässlichkeit solcher Annahmen zu überzeugen vermöchte. Ich widerspreche nicht, wenn man mit allen diesen Instanzen nichts weiter beweisen will, als etwa, dass Aristipp und Platon zwar im Allgemeinen äusserst verschiedene Naturen gewesen, dennoch aber in einzelnen Beziehungen mehrfach — im Guten wie im Bösen — zusammengetroffen seien. Darüber hinaus geht die Sicherheit aber nicht, und die weitere Ausmalung jener beiden Porträts, mit den Zügen von Liederlichkeit, Habsucht und Schmeichelei für den Einen, und von Büchergier, Geldgier, Genussucht u. s. w. für den Andern leidet jedenfalls an Uebertreibungen, beziehungsweise völligen Verfehlungen. Endlich aber die Vergleichung dieser beiden Philosophen in rein sachlicher Hinsicht braucht nur auf den Sokrates, als ihren gemeinsamen Ausgangspunkt zurückzugreifen, um sich an dem Verhältniss zu Diesem auch der beiden Andern Annäherung und Abweichung unter einander klar zu machen. In Aristipps dynamischem Sensualismus, und in seinem Hedonismus, der gegen den des Epikur's gehalten, ungleich naiver, und zugleich ungleich männlicher ist, liegt noch immer eine, wenn auch einseitig entwickelte Seite des ächten Sokrates, eine solche, für die auch Plato, seinem Theaetet und Philebus nach zu urtheilen, wenigstens eine relative Anerkennung nicht verläugnete. Auch musste das, was

---

1841. p. 35 seq. coll. p. 16. 17. 21. 28. 34. Groen v. Prinsterer p. 55. Schleiermacher II. 1. 183. II. 1. 331. II. 2. 19. 135. III. 1. 566. u. s. w Ritter II. 102. C. F. Hermann Plato p. 282. coll. Ges. Abhandl. p. 235. Deycks de Megaric. p. 28. Zeller p. 254. 255 1. 257 2, 3. 258 1. Hedonistische Grundsätze durchzogen die damalige Zeit vielfach. Darum hüte man sich, seis auf Aristipp mit, seis ausschliesslich auf ihn solche Andeutungen zu beziehn, die vielleicht eine viel allgemeinere Addresse hatten. Auch ist das ein nicht in der platonischen Art liegender Anachronismus aus einer Zeit heraus auf Aristipps eigenthümliche Richtung anzuspielen, in der diese durch Sokrates Superiorität jedenfalls noch niedergehalten wurde. Im Philebus und in der Republik 505 b wage ich aristippische Beziehungen nicht ganz zu verwerfen. Für alle übrigen sind sie mir höchst ungewiss. Darum verliert für mich auch die sonst durchaus zutreffende Bemerkung ihr Gewicht, dass, wenn überhaupt Kyrenaisches in Plato gefunden werde, dies dann auch schon als Eigenthum dem älteren Aristipp zugeeignet werden müsse.

Digitized by Google

den Antisthenes vom Plato unterschied, Diesen wiederum dem Aristipp annähern. Uebrigens aber konnten zwei Wege der Forschung nicht lange mit einander zusammengehn, für deren einen das Ziel in dem *Ἔχω οὐκ ἔχομαι*, während für den Andern in dem *Θεὸς πάντων μέτρον* lag. Der Sache nach musste die weltkluge aber eigensüchtige Mässigung des Einen und die für das Ideal begeisterte Weltweisheit des Andern sich gegenseitig auf das Schärfste abstossen, wennschon die attische Urbanität beider Persönlichkeiten einen solchen Conflict einigermassen ermässigen mochte. (Vgl. Hermann's Plato p. 263 u. Zeller p. 272. 281.) Ein genaues Gegenstück zu Plato's aristippischen Verhältnisse bildet nun endlich auch das zum Antisthenes. Da dieser plebejische Philosoph in seiner Richtung auf nominalistische, ja sophistische Logik, sowie auf kynische Ethik und völlige Verachtung der Physik eine dem aristokratischen Plato gewiss äusserst antipathische Natur war, so wäre es verwegen, wollte man sich für fortdauernd gute Beziehungen zwischen ihnen beiden verbürgen. Indessen mit sicherer Berechtigung lässt sich deren Abwesenheit doch auch weder aus der nur einmaligen Nennung des Antisthenes bei Plato, noch aus den für ihn nicht minder als für den Aristipp höchst problematischen Anspielungen erschliessen[1]). Vollends aber die Sagen,

---

1) Die Hauptstellen sind: Sophist. 251 b., Theaetet. 155 e. 174 a. 175 d. 201 e. c., Philebus 14 c. 44 c., Parmenides 132 b. (Cf. die Aristot. Scholien in der nächsten Anmerkung), Euthydem 301 a. 285 e., Kratylus 429 d., Sympos. 205 e. (coll. Charmid. 163 c.), Republ. II. 372 a. VI. 505 b. IX. p. 583., Politikus 267 c.; die man ausser in den Einleitungen und Auslegungen zu den betreffenden Dialogen namentlich auch erörtert findet bei Zeller II. p. 201. not. 3. 206. 207. not. 2. 208. not. 8. 217. not. 5. 211. 212. 213. 2. 214. 1. 215. 1. 217. 5. 222. 2. 232. 1. Ueberweg Grundriss d. G. G. d. Ph. Berlin 1863. p. 65. 66. Brandis kl. Ausgabe p. 247. 248 11. 249. gr. Ausgabe II. 1. 74 seq. Ritter II. p. 116. 3. 122. 125. 130. 131 .Ast p. 104. dachte auch in Phaedrus p. 244 c. an Antisthenes, was bereits Groen v. Prinsterer p. 55. bestritt. In Betreff einzelner Stellen haben sich Hermann, Steinhart u. A. sceptisch geäussert. Ich möchte in Betreff aller derartigen Voraussetzungen zur grössten Vorsicht mahnen. Denn abgesehen von kleineren Unrichtigkeiten — wie z. B. Zeller's p. 297 begangene Verwechslung des Antisthenes und Diogenes, mit deren Erledigung die in Theaetet 174 a. hineingelegte Anspielung von selbst wegfällt — so leiden diese Vermuthungen

Digitized by Google

die nicht nur Antisthenes als einen der rohsten Gegner des Plato, sondern auch Letzteren als einen solcher Gegnerschaft wenigstens bis auf einen gewissen Grad würdigen Uebelthäter erscheinen lassen, sind der umständlicheren Widerlegung eben so unwürdig als der unbedingten Annahme [1]).

---

daran, dass, da Plato an keiner Stelle Antisthenes ausdrücklich nennt, vielmehr die betreffenden Auffassungen entweder unter andern oder unter gar keinen bestimmten Namen auftreten, die Absicht des Plato, auf Antisthenes Bezug zu nehmen, selbst für den Fall noch nicht ausser Zweifel ist, wo jene Auffassungen aus andern Quellen auch als Eigenthum des Antisthenes beglaubigt sind. Denn Antisthenes selbst theilte Manches mit damaliger Sophistik und anderweitiger Zeitbildung. Und warum hätte Plato den Antisthenes nicht gradezu genannt, wenn er wirklich an ihn dachte? Selbst solche scheinbar individuelle Beziehungen wie die ὁμωνυμία γερόντων oder die δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς lassen sich erklären, ohne dass man dabei an eine einzelne Persönlichkeit zu denken gezwungen wäre. Plato's Kunst verallgemeinert nicht blos das Historische, sondern individualisirt auch das Allgemeine. Hält man aber jeden Zug der letztern Art für historische Anspielung, so kommt nur zu leicht ein Bild vom Antisthenes heraus, dessen Beglaubigung halb auf Anekdoten und halb auf Conjecturen beruht.

[1]) Dahin rechne ich vor Allem die gegen Plato gerichteten Vorwürfe des τῦφος und des undankbaren κακῶς λέγειν (D. L. VI. 3. u. 7.) sowie den Sathon, die dem Antisthenes beigelegte Schmähschrift schmutzigster Art (D. L. III. 35. VI. 16. Athen. V. 220 d. XI. 507 a.). Auch die Titel anderer dem Gorgias beigelegter Dialoge deuten vielleicht auf geheime oder versteckte Polemik gegen Platon. Wie unsicher übrigens alles auf diesem Gebiete ist, zeigt auch hier wiederum Brandis (gr. Ausgabe p. 76. not. m.) geäusserte Wahrnehmung, dass Arrian Epictet. IV. 6. 20. die von D. L. VI. 3. auf Plato bezogene Gnome auf Kyros bezieht. Besser — sowol hinsichtlich ihrer äussern Beglaubigung als ihres innern Werthes scheint mir die Nachricht zu sein, dass Platon in einer glücklichen Antwort auf einen ungeschickten Einwand des Antisthenes Letzterem das Auge für die Ideenwelt abgesprochen habe. (Simplic. in Categor. Schol. in Arist. 66 b. 45. David ibid. 68 b. 26. Ibid. 20. 2 a. Ammon. in Porphyr. Isag. 22 b. Tzetz. Chil. VII. 605.) Indessen ein völliges Vertrauen kommt doch auch hier — schon allein wegen der bei D. L. VI. 53 sich findenden Variationen — nicht auf. So gut die Geschichte an sich ist, so ist doch auch sie vielleicht nur gut erfunden. Was übrigens die antistheneische Ansicht selbst angeht: so sagt Schwartz Manuel de l'histoire de la phil. anc. p. 149 sehr richtig: on doit s'étonner de trouver des pareilles opinions dans un disciple de Socrate. Dessenungeachtet fehlt uns eigentlich der Beweis für Ritter's (II. p. 121. 5.) Behauptung, dass die kynische Lehre wie bei Aristoteles so bei Platon in geringer Achtung gestanden habe. Einige Uebereinstimmungspunkte gab es doch auch wirklich selbst zwischen Antisthenes und Platon.

Digitized by Google

Etwas anders als um die bisher Genannten steht es um das auch im Phaedon erwähnte Freundespaar, Eukleides und Terpsion, das den einrahmenden Dialog des Theaetet mit einander hält. Bei dieser Gelegenheit führen uns nämlich wenige leicht hingeworfene Züge nicht nur überhaupt das anmuthige Charakterbild zweier für den Sokrates und die Philosophie begeisterten Jünglinge vor, sondern näher auch ein solches, dem eine gewisse Congenialität mit platonischem Sinn und Streben durchaus nicht abzusprechen ist. Unter diesen Umständen gewinnen daher auch sowol die auf Eukleides Verhältniss zu Plato bezüglichen Sagen an Bedeutung, als auch die auf Ersteren in Plato's Dialogen vorausgesetzten Anspielungen [1]). Leider aber ist das eigentliche Resultat hier doch auch kein anderes, als in jenen früheren Fällen. Diese Anspielungen sowol wie jene

---

[1]) Unter jenen steht oben an die auf Hermodor (vgl. Zeller's Festprogramm zum 11. Aug. 1859 über ihn) zurückgehende Nachricht von Plato's und anderer Sokratiker Aufenthalt zu Megara unmittelbar nach dem Tode des Sokrates, (D. L. II. 106. III. 6.); unter diesen Sophist. 242 b. und vielleicht auch Rep. VI. 505 b. (Deycks, Bonn 1827.) Denn weder in Theaetet 185 c., Parmen. 131 b. oder gar im Euthydem ist eine Beziehung auf Eukl. zuzugeben. Aber auch in Betreff der beiden andern Stellen bin ich höchst zweifelhaft. Bei der Dürftigkeit unserer anderweitigen Nachrichten wäre es erwünscht, wenn wir jene Sophistenstelle als Zeugniss für Euklid ansehen dürften. Aber eben diese Dürftigkeit verhindert auch jede Zuversicht auf diese namenlose Anspielung. Darum äussere ich mich absichtlich so unbestimmt, wie es im Text der Fall ist. Denn Eukleides mit Prantl Gesch. d. Log. I. 37 zum Nominalisten machen, und als solchen dem Plato entgegensetzen, ist ganz verkehrt und willkührlich. Aber auch von einer Einwirkung wage ich nicht zu reden, die Plato, und durch diesen Heraklit auf Eukleides ausgeübt hätte, wie z. B. Zeller (G. d. gr. Ph. II. p. 174. 181. 182. 187. cf. Cic. Acad. IV. 42.) dies thut. Eben so wenig vermag ich trotz des von Zeller (Progr. p. 19 u. G. d. gr. Ph. II. 295.) Gesagten über den Anstoss hinwegzukommen, den mir die Erwähnung der „Tyrannen" giebt. Giebt man diesen Anstoss aber als berechtigt zu, so fällt dann sowol die fides des Hermodor, als auch Plato's megarischer Aufenthalt fort. Zu den bei Zeller Erwähnten, die keine Anspielung auf Euklid bei Plato anerkennen, könnte noch Groen v. Prinsteres l. l. p. 54 u. A. nachgetragen werden. Ueberweg (Untersuchungen u. s. w. p. 277 und Grundriss d. G. d. Ph. p. 62) denkt bei der Sophistenstelle an „einseitige Platoniker", was mir sehr unwahrscheinlich ist, oder etwa an Phaedo. Gegen ihn erklärt sich auch Brandis (kl. Ausg. p. 260).

Digitized by Google

Sagen scheinen mir nicht Erwiesenes zu enthalten, und nur die allgemeinste Vergleichung ihrer beiderseitigen Lehrmeinungen berechtigt uns zu dem einigermassen sichern Schluss, dass zwar eine Strecke weit die Wege des Platon und Eukleides zusammengingen, dann aber der philosophische Flug des Ersteren sich rasch aus dem Gesichtskreise seines minder begabten Mitschülers verlor.

Nenne ich jetzt noch den Phaedon, den Simmias und Kebes, sowie den treuen Kriton und die enthusiastischen Gestalten des Apollodor und Chaerephon, so erwerbe ich mir damit wohl das Recht, über andere untergeordnete Namen hinwegzugehn, um diese Beleuchtung des sokratischen Schüler- und somit platonischen Freundeskreises [1]) mit der Erwähnung des Isokrates zu beschliessen. Dieser eigenthümlichen Rednergestalt müssen aber um so mehr zwei Worte gewidmet werden, als sie streng genommen die einzige ist, bei der von einer nachweisbaren Wechselbeziehung zwischen ihr und Plato die Rede sein kann. Das günstige Prognostikon, welches Sokrates im Phaedrus dem Isokrates stellt, weist auf rednerische und vielleicht auch philosophische Auszeichnung hin, diese Hoffnung aber hat in Platon's Sinn Isokrates nicht in Erfüllung gebracht, wie aus dem Gesammteindruck seiner Reden hervorgeht. Polemische Beziehungen sowohl beim Isokrates auf Plato, als auch umgekehrt bei diesem auf Isokrates, ein Tadel philosophischer Politik und Bildung im Munde des Isokrates, und anderseits der Tadel einer zugleich unpraktischen und unphilosophischen Rhetorik bei Platon können daher im Allgemeinen nicht befremden [3]). Ich

---

[1]) Vergl. ausser der oft angeführten platonischen Prosopographie von Groen v. Prinsterer die xenophonteische von Cobet, und Zeller (l. l. p. 166 seq.)

[2]) Vergl. unsern I. Theil p. 73 und §. 5.

[3]) Vgl. Spengel über Platon und Isokrates in den Schriften d. Münchener Akad. 1856, der auf Sauppe's Bemerkungen in der Zeitschrift für Alterth. W. 1835 p. 403 seq. fortbauet. Die Variante εἴ τε statt des gewöhnlichen ἔτι τε in Phaedrus p. 279 a. ist sehr bedeutsam. Am evidentesten ist mir die Beziehung oder doch Mitbeziehung auf Platon in Isocr. ad Philipp. p. 84 ed. Steph. und im Panathenaic. 117 (wegen des Unrechtleidens) Hermanns (p. 382), Ueberweg's (p. 184 seq. und p. 255) und vollends

Digitized by Google

gestehe indessen, dass ich in Betreff der einzelnen Stellen auf beiden Seiten, namentlich aber in Betreff des platonischen Euthydemos (Schluss) äusserst zweifelhaft bin, zumal da auch der spätere Isocrates noch immer in Satz und Gegensatz manche Gemeinschaft mit Platon haben konnte und mochte, so unplatonisch er auch übrigens war.

So dürfen wir uns denn jetzt, von den Mitschülern des Plato zu seinen eigenen Schülern übergehend, demjenigen zuwenden, der unter allen Zeitgenossen, zu denen Platon in Beziehung stand, — nach seiner rein persönlichen, seiner formellen, litterarischen und philosophisch sachlichen Seite hin — für uns zugleich der interessanteste und der bekannteste ist, ich meine den Aristoteles.

Allerdings sind auch bei diesem Philosophen wieder dessen persönliche Beziehungen [1]) zum Plato schon im Alterthume der Gegenstand plumper Verkennungen, Uebertreibungen und Verläumdungen geworden: indessen die hierin liegende Beeinträchtigung unserer Ueberlieferung hebt sich doch gleichsam durch sich selbst auf: durch ihr eigenes Uebermaass trägt sie ihr Correctiv in sich. Mor. Carrière ist auf diesen Gegenstand in seiner geistvollen kleinen Schrift De Aristotele Platonis amico, ejusque doctrinae justo censore Göttingen 1837 eingegangen, und dasjenige Resultat, zu welchem er hier gelangt ist, darf wohl allem Wesentlichen nach als das gegenwärtig allgemein anerkannte Urtheil darüber angesehn werden. Er hat für Aristoteles in seinem Verhältniss zu Plato geleistet, was Boeckh in Betreff Xenophon's. Nur hätte er vielleicht noch vollständiger, als er es gethan hat, von dem Versuche abstrahiren sollen, diejenigen Anekdoten, in denen sich ein ungünstiges Verhältniss beider Philosophen abspiegelt, ein Verhältniss gewöhnlichster Rivalität, Undankbarkeit und Verstimmung, durch solche aufzuwägen, die ein günstiges voraussetzen. Denn leicht könnte es sein, dass dem Einen so wenig Beweiskraft zukäme,

---

Suckow's (Form der plat. Schr. p. 103 u. 499 seq.) abweichenden Darstellungen kann ich nur wenig zustimmen.

[1]) Vgl. besonders Stahr Aristoteles I. p. 40 seq. p. 178. 180. dazu Nachträge II. p. 285. Ritter III. p. 4. Ritter et Preller p. 295. not. d. Brandis Aristoteles p. 50. Schwegler G. d. gr. Ph. p. 158 Zeller u. A.

Digitized by Google

wie dem Andern [1]). Jedenfalls die festen Anhaltspunkte für eine authentische Würdigung liegen nicht sowohl hierin, als vielmehr in Thatsachen allgemeinerer Art und festerer Begründung. Auf der einen Seite hat man allerdings die ebenso bedeutsame wie prägnante Geistes- und Richtungsverschiedenheit beider Philosophen zu beachten, die lange Dauer ihres persönlichen Zusammenlebens, vielleicht auch die besonderen Umstände, die dessen Beginn begleiteten, sowie endlich die von Aristoteles, wie es scheint, in anerkennenswerthester Weise befolgte Maxime, der sachlichen Wahrheit den Vorzug vor der persönlichen Rücksicht zu geben [2]). Und schon diese Thatsachen — sowohl jede derselben einzeln, als auch alle zusammen genommen — verbieten uns, eine gleichmässig fortdauernde, vielleicht gar unbedingte und schülerhafte Abhängigkeit von Plato bei Aristoteles vorauszusetzen. Folgen wir einer auf die gewöhnliche Ueberlieferung gestützten Annahme, so war Plato gar nicht in Athen, als Aristoteles zuerst diese gemeinsame Bildungsstätte des ganzen Hellas betrat. Wahrscheinlich brachte er schon aus dem väterlichen Hause gewisse wissenschaftliche Inclinationen und Antipathien — vor Allem nach der naturwissenschaftlichen Seite — mit, die er allein aus dem Unterricht des Plato wohl nicht entnommen haben mochte. Und jedenfalls entwickelte sich seine selbstständige und vom Plato verschiedene Eigenthümlichkeit — sei's für sich allein, sei's unter dem ausschliesslichen Einflusse des Plato, sei's auch unter den miteingreifenden Eindrücken noch anderer Lehrer — während eines Zeitraums, der den Plato aus einem kräftigen Manne zum hochbetagten Greise, den Aristoteles aber aus einem her-

---

1) Eine Zusammenstellung der sogenannten dissidia zwischen Plato und Aristoteles gab schon Patricius Discussiones peripateticae Basel 1581 namentlich p. 3. lin. 40—4. lin. 30. Ein günstiges Verhältniss setzen Anekdoten voraus, wie die, nach welchen Plato Aristoteles Haus als Haus des Lesers, ihn selbst als „Geist" seines Unterrichts, ohne den die übrige Zuhörerschaft taub sei, durch den ihm aber die Abwesenheit der übrigen ersetzt werde, bezeichnet haben soll, die Bemerkung, dass Aristoteles des Zaums bedürfe u. A.

2) Eine Beziehung auf Stellen wie Republ. X. 595 liegt, wie schon Ammonius bemerkt, in Stellen wie Nicom. Ethic. I. 6. (cf. Zell. ad. l.) coll. Eudem. Eth. I. 8. Magna Moral I. 1. und Metaph. XIV. 8. vor.

Digitized by Google

anreifenden Jünglinge zum erfahrenen Manne machte — vollständig zu jener Gestalt, die uns als eine fertiggewordene aus fast allen einzelnen Schriften des Aristoteles in ziemlich gleichmässiger Weise entgegentritt. So gewiss uns nun aber alles dieses verbietet, eine Abhängigkeit des Aristoteles von Plato in dem eben angegebenen Sinne und Umfang anzunehmen, so wenig braucht desswegen doch diesem Verhältnisse irgend ein Moment von Schärfe und Bitterkeit, Undankbarkeit oder Empfindlichkeit beigemischt gewesen zu sein. Denn wenn Jemand dies um der aufgeführten Gründe willen behaupten wollte, so würde man jeden der letzteren durch einen mindestens eben so schwer wiegenden Gegengrund aufzuwägen im Stande sein. Denn von der andern Seite tritt der Verschiedenheit in der Richtung beider Philosophen der gleich edle Charakter ihrer Persönlichkeit gegenüber; dem bekannten „amicus Plato, magis amica veritas [1])“ jenes schöne Lob aus dem aristotelischen Elegienfragmente, nach welchem der Schlechte den Plato auch nicht einmal zu loben das Recht haben soll [2]); den durch die lange Dauer ihres Zusammenlebens sich unabweislich herausstellenden Modificationen des Abhängigkeitsverhältnisses der unleugnbar vorhandene und auch vom Aristoteles oft nachdrücklich hervorgehobene Zusammenhang zwischen seiner und des Meisters Lehre, sowie endlich den Umständen bei Beginn dieses Zusammenlebens die einfache und doch so vernehmlich redende Thatsache, dass gleich nach Plato's Tode Aristoteles — in Gemeinschaft mit dessen zweiten Nachfolger im akademischen Amte — Athen verlassen hat [3]). Hiernach können wir

---

1) Man übersehe dabei doch auch nicht, dass Aristoteles Liebe zur Wahrheit seiner Liebe zum Platon nicht allein zur relativen Begränzung, sondern zugleich auch zur tiefsten Begründung und fortdauernden Befestigung dienen musste. Eben weil er so viel Wahrheit bei Plato fand, liebte er in jener auch diesen mit.

2) Das Prädik. ὁ γενναῖος Πλάτων in de mundo 7. wird als Anhaltepunkt mitbenutzt, um diese Schrift als unächt zu erweisen. In den problemen 30 — wenn anders und soweit sie aristotelisch sind — wird Plato als Melancholicus bezeichnet. Des Vorfalls zwischen Plato und Aristipp haben wir oben nach der Rhetorik gedacht. Sonst ist mir in den Schriften des Aristoteles nichts auf die Person Platons Bezügliches aufgestossen.

3) Politische Constellationen können diesen Entschluss mitbestimmt ha-

Digitized by Google

mithin gar nicht anders urtheilen, als dass Plato für Aristoteles den eigentlichen und innerlichen Mittelpunkt seiner athenischen Lehrzeit bezeichnet habe, auch wenn Aristoteles gewiss nicht in der enthusiastischen Weise sich seinem Lehrer hingegeben haben mag, mit welcher dieser den Sokrates aufnahm, auch wenn er noch bei Lebzeiten des Plato sich diesem nicht nur innerlich, sondern auch äusserlich selbstständiger gegenüber und zur Seite gestellt haben sollte, als Plato es vielleicht je in Beziehung zum Sokrates geworden ist.

Dem eben Entwickelten entspricht es vollständig, wenn auch in litterarischer Hinsicht die Thätigkeit des Aristoteles, wie wahrscheinlich ist, in einer Weise begonnen hat, die einerseits zwar eine gewisse Rivalität des Aristoteles mit Plato, sowie eine bedeutsame Differenz von diesem, anderseits aber, und grade auch in dieser Differenz und Rivalität zugleich den genauesten Anschluss des Aristoteles an Plato, die unzweifelhafteste Anerkennung des Schülers gegen seinen Meister voraussetzt.

Ich gehöre nicht zu denjenigen, die über jeden Buchstaben des Alterthums klagen, der für uns durch der Zeiten oder Menschen Ungunst verloren gegangen ist[2]). (Vgl. Theil I. p. 79. not. 1.) Dennoch kann auch ich nicht umhin, mehr noch als manches Andere, mehr z. B. als die Einbusse, die wir an des Aristoteles Politien, oder an dessen zur Geschichte der Philosophie gehörigen Schriften erfahren haben, den Untergang der

---

ben: den alleinigen Grund haben sie aber gewiss nicht abgegeben. Noch viel weniger gilt dies aber von einer Verstimmung über die auf Speusipp gefallene Wahl, welche man bei Xenocrates und Aristoteles vorausgesetzt hat. (Stahr. I. p. 74.)

1) Grade auch hier lässt eine Vergleichung des Schicksals der aristotelischen und der platonischen Werke. Etwas von jener literargeschichtlichen Providenz ahnen, die ich überall vorauszusetzen geneigt bin.

2) Ueber die Aristotel. Dialoge im Allgemeinen siehe Brandis Aristot. bes. not. 126. 127. 128. 131—40. Val. Rose (s. u. p. 72. not. 1.) bes. p. 104—112. Creuzer Wiener Jahrb. 1833. p. 203. Krische Göttinger Gelehrten. 1834. p. 1853. und in seinen Forschungen p. 312—21. bes. p. 18. 304. Ritter p. 24. not. 2. Carrière de Arist. Plat. am. 58. Zeller, II. 2. p. 45 seq. Stahr I. 187. II. 108. Müller fragm. hist. II. u. scr. rer. Alex. praef. p. V. u. A. die bei den hier Angeführten nachgewiesen werden.

Digitized by Google

aristotelischen Dialoge zu beklagen, und zwar vor Allem desswegen: weil diese uns die Productivität des aristoteleischen Geistes von einer so gut wie ganz neuen Seite zeigen würden, und zwar von einer Seite, die zu Platons schriftstellerischer Art die genaueste Correspondenz documentiren würde. Indessen reichen doch auch hier die auf uns gekommenen Nachrichten und Fragmente aus, um unsern Verlust, ich will allerdings nicht sagen, zu ermässigen oder gar zu ersetzen, aber doch zum mindesten in den wahren Gränzen seines Umfangs erkennen zu lassen.

Unter den Schriften, welche dem Aristoteles in den verschiedenen Verzeichnissen [1]) übereinstimmend beigelegt werden, und welche auch sonst sich durch alle Zeichen der Aechtheit gegen moderne Zweifelsucht sicherstellen, befinden sich sieben, welche ausdrücklich als Dialoge characterisirt werden, von vier andern ist es höchst wahrscheinlich, und von noch mehreren

---

[1]) Wir besitzen bekanntlich drei derartige Verzeichnisse, deren ursprünglicher Kern wahrscheinlich bis in's Zeitalter der alexandrinischen Gelehrsamkeit, jedenfalls bis in eine Epoche hinaufreicht, wo die aristotelischen Schriften dem allgemeinen Gebrauch noch keineswegs in der gegenwärtigen Anordnung vorlagen. Dennoch reichen dieselben für sich nicht aus, um über Aechtheit sowohl der vorhandenen als auch der untergegangenen Schriften zu entscheiden. Sie legen einen durchaus zufälligen Character ihrer Entstehung an den Tag, haben ganz das Ansehen von Aufzeichnungen aristotelischer Rollen, wie dieselben sich in einer der grösseren öffentlichen Bibliotheken vorfanden, und stimmen eben so wenig unter sich als mit unserer gegenwärtigen Zusammenordnung durchgehnds überein. Weder je eins von ihnen noch auch die Combination aller drei löst daher für sich allein die ebenso schwierige wie wichtige Aechtheitsfrage. Dessen ungeachtet erledigt sich diese leicht, falls man nur zuerst die unzweifelhaft ächten sowol wie unächten Schriften aussondert, von welchen beiden Arten in der That keine ganz geringe Anzahl vorliegt, und dann nach diesen beiden Seiten hin den Rest der übrigen vergleicht, die, in verschiedener Abstufung, etwas vom Aristoteles haben, ohne doch ganz oder überhaupt von ihm zu sein. Je wichtiger eine uns erhaltene Schrift, je bedeutsamer ein überlieferter Schrifttitel ist, mit desto grösserer Sicherheit vermögen wir auf diese Weise die Aechtheit zu constatiren, und alle Anforderungen der Kritik zu erfüllen, ohne in jene masslose Species zu verfallen, durch die Val. Rose den Werth seiner, wenn auch schwerfälligen, doch immer höchst gelehrten und scharfsinnigen Abhandlung De Arist. librorum ordine et auctoritate, Berlin 1854, bedauerlicherweise beeinträchtigt hat.

Digitized by Google

zum mindesten möglich [1]). Es genügt bei der Mehrzahl, namentlich aus den beiden ersten Klassen, die Titel derselben mit dem aus ihnen und über sie uns Erhaltenen zusammenzustellen, um daraus die nach Form und Inhalt bedeutsame Abweichung dieser Schriften von dem uns erhaltenen Stamm der aristotelischen Werke [2]), in dieser die Annäherung an das platonische

---

[1]) Jene 7 sind der Eudemus, Sophistes, Gryllus, Erotikos, das Symposium, Menexenus, Nerinthus (Korinthios). Dann folgen der Politikos, π. δικαιοσύνης, π. τ. ποιητῶν, π. φιλοσοφίας. Und endlich Protreptikos, π. πλούτου, π. παιδείας, π. εὐγενείας, π. εὐχῆς, π. βασιλείας πρὸς τ. Ἀλέξανδρον, π. τ. Ἀ. ἢ περὶ ἀποικιῶν.

[2]) Den Dialogen des Plato steht man wie den Gliedern einer antiken Trilogie gegenüber, innerhalb deren jedes einzelne Glied zugleich für sich künstlerisch abgerundet ist, und über sich hinaus auf die andern weist. Dagegen die uns erhaltenen Werke des Aristoteles verknüpfen sich wenigstens in diesem Sinne nicht unter einander, und sie gewähren uns auch überhaupt nicht den Eindruck einer künstlerischen Schönheit, sondern es sind „durch ihre Schmucklosigkeit geschmückte" Abhandlungen aus den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft, denen man zwar durchgehnds die gelehrte Betriebsamkeit, den spekulativen Wissensdurst und eine, wie durch lange geistige Gymnastik im Denken und Darstellen gleich sehr erstarkte Virtuosität ihres Verfassers anfühlt, bei denen Dieser es aber doch nur in den seltensten Fällen nicht für überflüssig gehalten hat, seinen Leser auch noch durch künstlerische Reize oder sittliche Anregungen für sich zu gewinnen. Fast alle oder doch die bedeutendsten unter den uns vorliegenden Schriften des Aristoteles besitzen einen ungekünstelten und einfachen Styl, der der Regel nach männlich kurz und gedrungen, zuweilen und nach Maassgabe des Bedürfnisses doch aber auch umständlich und weitläuftig ist. Sie besitzen einen unerschöpflichen Reichthum von feinen, treffenden, originellen Beobachtungen, die von allen Seiten her gesammelt, und oft auf das Lichtvollste geordnet sind. Sie haben auch sonst noch eine Reihe von Vorzügen, in Betreff deren man das treffende Urtheil von Wilhelm v. Humboldt in seiner Kawisprache p. CCL nachsehn mag. Aber selten finden sich nun doch in ihnen neben den angedeuteten Vorzügen auch solche Stellen, in welchen die wissenschaftliche Begeisterung, welche an sich dem Aristoteles gewiss nicht gefehlt hat, auch äussere Gestallt gewinnt, in welcher Aristoteles sich zu einer wärmeren Färbung erhebt, und selbst ergriffen, Gemüth und Fantasie seines Lesers zu ergreifen unternimmt. Solche sehr vereinzelt vorkommende Stellen, wie z. B. die von dem hohen den Menschen Gott ähnlich machenden Werthe der theoretischen Beschäftigung lassen uns in dem uns erhaltenen Aristoteles den uns Verlorengegangenen, in dem Verfasser von gelehrten Abhandlungen den kunstvollen Dialogenschreiber ahnen. Und zur Be-

Digitized by Google

Vorbild, neben letzterer aber auch die zum Theil bis zur Polemik gesteigerte Abweichung von dem Vorbilde wahrzunehmen[1]). Gern glauben wir es dem Basilius magnus[2]), dass Aristoteles wie Theophrast allmälig ihres Mangels an „platonischen Grazien" inne, und in Folge davon des Wetteifers mit Plato müde geworden seien: leicht überzeugt man sich auch davon, dass einzelne der Modificationen, durch die sich Aristoteles Kunst

---

stärkung solches Eindrucks können dann weiter auch noch solche vereinzelte Fragmente, wie namentlich die bei Plutarch (ad Apollon. 115), Sextus Empiricus (adv. Math. IX. 20) und Cicero (de natura Deorum an mehr denn einem Orte) vorkommenden dienen, aus denen es uns zum Theil ganz platonisch anweht.

1) Ausser der Verwandschaft und Gleichheit, welche in Betreff einzelner platonischer und aristotelischer Dialogentitel stattfindet, beachte man die besondere Beziehung, die der Eudemus zum Phaedon, der Nerinthus zum Gorgias gehabt zu haben scheint. Nachahmung des Platon und Geltendmachung seiner eigenthümlichen Richtung scheinen wie überhaupt so auch sonderlich in dem Verhältnisse dieser beiden Dialoge des Aristoteles zu den entsprechenden des Plato einander so ziemlich die Wage gehalten zu haben. Vergleiche ich die aristotelischen Dialogfragmente mit den übrigen Schriften des Aristoteles, so kommen sie mir, wie eben bemerkt, platonisch vor: aristotelisch dagegen, wenn ich sie mit Plato's Dialogen zusammenhalte. Ein gewisses polemisches Moment gegen Plato mag auch in der, wie es scheint, so besonders nachdrücklichen Bewunderung des Homer verborgen liegen (s. u. p. 76 not. 2); und nicht weniger vielleicht könnte in demjenigen, was Aristoteles über Alexamenos und Sophron gesagt haben soll, eine Einschränkung von Plato's schriftstellerischer Originalität zu liegen scheinen. (Athen. XI. 112. D. L. III. 48. Brandis l. l. not. 135 b.) Indessen zuverlässig sind diese und ähnliche Vermuthungen nicht: und um so weniger, da anderseits Züge, wie das von dem — mit Aristoteles Nerinthus in irgend welchem Zusammenhange Stehenden — Korinthius bei Themist. orat. IV. p. 116 b. Aristoteles Pietät gegen Plato bestätigen würde.

2) Die interessante Stelle in Epist. 167 lautet: τῶν ἔξωθεν φιλοσόφων οἱ τοὺς διαλόγους συγγράψαντες Ἀριστοτέλης μὲν καὶ Θεόφραστος, εὐθὺς αὐτῶν ἥψαντο τῶν πραγμάτων, διὰ τὸ συνειδέναι ἑαυτοῖς τῶν Πλατωνικῶν χαρίτων τὴν ἔνδειαν. Πλάτων δὲ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ λόγου ὁμοῦ μὲν τοῖς δόγμασι μάχεται, ὁμοῦ δὲ καὶ παρακωμῳδεῖ τὰ πρόσωπα· Θρασυμάχου μὲν τὸ θρασύ καὶ ἰταμὸν διαβάλλων· Ἱππίου δὲ τὸ κοῦφον τῆς διανοίας καὶ χαῦνον· καὶ Πρωταγόρου τὸ ἀλαζονικὸν καὶ ὑπέρογκον· ὅπου δὲ ἀόριστα πρόσωπα ἐπεισάγει τοῖς διαλόγοις, τῆς μὲν εὐκρινείας ἕνεκεν τῶν πραγμάτων κέχρηται τοῖς προδιαλεγομένοις, οὐδὲν δὲ ἕτερον ἐκ τῶν προσώπων ἐπεισκυκλεῖ ταῖς ὑποθέσεσιν, ὅπερ ἐποίησεν ἐν τοῖς Νόμοις.

Digitized by Google

von der des Plato unterschied, nicht grade auf des Ersteren Seite das Uebergewicht an künstlerischer Einsicht und Weisheit voraussetzen lassen [1]), dennoch aber wird es wohl seine Richtigkeit gehabt haben mit der anmuthigen Fülle und dem goldenen Fluss der aristotelischen Rede, welche mit Beziehung auf die Dialoge erwähnt werden [2]), und für die wir allerdings in dem erhaltenen Stamme der aristotelischen Schriften nichts völlig Entsprechendes antreffen, dennoch wird überhaupt Aristoteles wohl nicht ganz weder hinter seinem Vorbilde zurückgeblieben noch von demselben abgewichen sein. Denn selbst nach der sachlichen Seite der Dialoge hin können wir auch jetzt noch gleichsam wie aus der Ferne errathen, wie bezeichnend Aristoteles in denselben sowol auf die socialen Lebens- und Gedankenkreise seines Volkes [3]), als auch auf die Tagesereignisse und politischen Verhältnisse seiner Zeit [4]) eingegangen sein, wie treffend und sinnreich er die einzelnen Künste und Wissenschaften wie ihrer Enstehungsgeschichte, so auch ihrer allge-

---

1) Cicero ad Attic. IV. 16. bezeichnet das Vorausschicken von prooemien als dem Beispiel der „exoterischen" Schriften des Aristoteles nachgebildet. Man weiss aber, wie äusserlich er selbst in der Ausarbeitung dieser Prooemien verfahren ist. Ad famil. I. 9. wird die disputatio ac dialogus, d. h. die disputandi per dialogum ratio im Allgemeinen als Aristoteleus mos bezeichnet. Näher heisst es ad Attic. XIII. 1. 5. so, wenn von dem Verfasser sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus. Vgl. ad Quint. V. 3. Wenn diese Manier allgemeines Princip des Aristoteles war, so war das nach dem früher Bemerkten (Theil I. p. 12. 76.) eine unzweifelhafte Schwäche des aristotelischen Dialogs. Indessen man traue dem Cicero doch auch in Betreff solcher Angaben nicht allzuviel.

2) ad Attic. II. 1. ist von den pigmentis, de invent. II. 2. von der kurzen Prägnanz, Top. I. von der unglaublichen Fülle und Lieblichkeit des Aristoteles die Rede.

3) Erotikos, Gastmahl, und die Aechtheit vorausgesetzt, auch die Schrift über den Adel gehört hierher.

4) Auf diese Rubrik beziehn sich namentlich Politikos, Gryllos, Eudemus, die beiden Alexanders Namen tragenden Dialoge und der von der Gerechtigkeit. Im letzteren klagte ein Unterredner über den durch die Macedonier veranlassten Fall von Athen, im Gryllos handelte es sich um den tapfern, bei Mantinea gefallenen Sohn des Xenophon, der Cyprier Eudemus gehörte zu Dions Freunden, die zur Befreiung von Sicilien mitwirkten und blieb in einem Treffen bei Syrakus.

Digitized by Google

meinen Aufgabe nach beleuchtet haben [1]), und endlich, wie sorgsam er bemüht gewesen sein mag, Anwendungen und Anknüpfungen für sein System auch in den praktisch-populären, dichterischen und religiösen Anschauungen nachzuweisen [2]). Je höher aber hiernach nun überhaupt der Werth der aristotelischen Dialoge steigt, desto interessanter hätte auch ihre genauere Zusammenstellung mit den Platonischen ausfallen müssen.

Indessen alles Persönliche und Litterarische, was den Plato und Aristoteles betrifft, hat doch nur zurücktretende Bedeutung gegen ihre Zusammenstellung in rein sachlicher und philosophischer Hinsicht. In dieser Hinsicht werden wir aber den Aristoteles sowohl als Berichterstatter über die platonische Philosophie als auch als deren Schüler, Fortbildner und Gegner zu betrachten haben.

Was zunächst den aristotelischen Bericht über Platon betrifft, so kann im gewöhnlichen Wortsinne weder dessen Genauigkeit, noch dessen Vollständigkeit einem gegründeten Tadel unterliegen. Denn unzählige Male berührt Aristoteles Platonisches, so dass dieses, in der That, den eigentlichen Ausgangspunkt und die Voraussetzung seines ganzen Philosophirens abgiebt; fast alle Dialoge des Plato, die auch wir für ächt halten, nennt Aristoteles ausdrücklich; fast alle Hauptlehren desselben berücksichtigt er [3]) und in Rücksicht auf diese ersten nächstliegenden Beziehungen bekenne daher auch ich mich ganz zu der nicht selten aufgestellten Thesis: Aristoteles Platonem recte intelligere et potuit et voluit [4]). Indessen wenn man bei die-

---

[1]) Man denke an den Sophist, Gryllos, π. ποιητ., π. φιλ. Protrept. π. παιδείας.

[2]) Ueber homerische Beziehungen äussern sich Plutarch (non posse suaviter etc. 13 coll. Val. Rose l. l. p. 107.) und Dio Chrys. or. 52. Mythische lagen namentlich beim Eudemus, Nerinth, Menex., π. εὐχῆς nahe. Vgl. auch D. L. VIII. 57.

[3]) Denkt man an Einzelnes, wie z. B. die Idealzahlenlehre, so hat es sogar den Anschein als ob wir Plato noch vollständiger aus Aristoteles als aus ihm selbst kennen lernten. Wie weit dieser Schein begründet ist, wird der weitere Verlauf des im Text Gesagten zeigen.

[4]) Vgl. die nach Gesichtspunkt und Resultat zum Theil verschiedenen Zusammenstellungen von Plato betreffenden Stellen des Aristoteles bei Trendelenburg, Elementa doctrinae Aristotelis. Ed. II. p. 1 sq. Ed. III. p. 1 sq. Ed. IV. p. 1 sq. Ed. V. p. 1 sq. Ed. VI. p. 1 sq. Ed. VII. p. 1 sq. Ed. VIII. p. 1 sq. Ed. IX. p. 1 sq. Ed. X. p. 1 sq. Ed. XI. p. 1 sq. Ed. XII. p. 1 sq. Ed. XIII. p. 1 sq. Ed. XIV. p. 1 sq. Ed. XV. p. 1 sq. Ed. XVI. p. 1 sq. Ed. XVII. p. 1 sq. Ed. XVIII. p. 1 sq. Ed. XIX. p. 1 sq. Ed. XX. p. 1 sq. Ed. XXI. p. 1 sq. Ed. XXII. p. 1 sq. Ed. XXIII. p. 1 sq. Ed. XXIV. p. 1 sq. Ed. XXV. p. 1 sq. Ed. XXVI. p. 1 sq. Ed. XXVII. p. 1 sq. Ed. XXVIII. p. 1 sq. Ed. XXIX. p. 1 sq. Ed. XXX. p. 1 sq. Ed. XXXI. p. 1 sq. Ed. XXXII. p. 1 sq. Ed. XXXIII. p. 1 sq. Ed. XXXIV. p. 1 sq. Ed. XXXV. p. 1 sq. Ed. XXXVI. p. 1 sq. Ed. XXXVII. p. 1 sq. Ed. XXXVIII. p. 1 sq. Ed. XXXIX. p. 1 sq. Ed. XL. p. 1 sq. Ed. XLI. p. 1 sq. Ed. XLII. p. 1 sq. Ed. XLIII. p. 1 sq. Ed. XLIV. p. 1 sq. Ed. XLV. p. 1 sq. Ed. XLVI. p. 1 sq. Ed. XLVII. p. 1 sq. Ed. XLVIII. p. 1 sq. Ed. XLIX. p. 1 sq. Ed. L. p. 1 sq. Ed. LI. p. 1 sq. Ed. LII. p. 1 sq. Ed. LIII. p. 1 sq. Ed. LIV. p. 1 sq. Ed. LV. p. 1 sq. Ed. LVI. p. 1 sq. Ed. LVII. p. 1 sq. Ed. LVIII. p. 1 sq. Ed. LIX. p. 1 sq. Ed. LX. p. 1 sq. Ed. LXI. p. 1 sq. Ed. LXII. p. 1 sq. Ed. LXIII. p. 1 sq. Ed. LXIV. p. 1 sq. Ed. LXV. p. 1 sq. Ed. LXVI. p. 1 sq. Ed. LXVII. p. 1 sq. Ed. LXVIII. p. 1 sq. Ed. LXIX. p. 1 sq. Ed. LXX. p. 1 sq. Ed. LXXI. p. 1 sq. Ed. LXXII. p. 1 sq. Ed. LXXIII. p. 1 sq. Ed. LXXIV. p. 1 sq. Ed. LXXV. p. 1 sq. Ed. LXXVI. p. 1 sq. Ed. LXXVII. p. 1 sq. Ed. LXXVIII. p. 1 sq. Ed. LXXIX. p. 1 sq. Ed. LXXX. p. 1 sq. Ed. LXXXI. p. 1 sq. Ed. LXXXII. p. 1 sq. Ed. LXXXIII. p. 1 sq. Ed. LXXXIV. p. 1 sq. Ed. LXXXV. p. 1 sq. Ed. LXXXVI. p. 1 sq. Ed. LXXXVII. p. 1 sq. Ed. LXXXVIII. p. 1 sq. Ed. LXXXIX. p. 1 sq. Ed. XC. p. 1 sq. Ed. XCI. p. 1 sq. Ed. XCII. p. 1 sq. Ed. XCIII. p. 1 sq. Ed. XCIV. p. 1 sq. Ed. XCV. p. 1 sq. Ed. XCVI. p. 1 sq. Ed. XCVII. p. 1 sq. Ed. XCVIII. p. 1 sq. Ed. XCIX. p. 1 sq. Ed. C. p. 1 sq. Ed. CI. p. 1 sq. Ed. CII. p. 1 sq. Ed. CIII. p. 1 sq. Ed. CIV. p. 1 sq. Ed. CV. p. 1 sq. Ed. CVI. p. 1 sq. Ed. CVII. p. 1 sq. Ed. CVIII. p. 1 sq. Ed. CIX. p. 1 sq. Ed. CX. p. 1 sq. Ed. CXI. p. 1 sq. Ed. CXII. p. 1 sq. Ed. CXIII. p. 1 sq. Ed. CXIV. p. 1 sq. Ed. CXV. p. 1 sq. Ed. CXVI. p. 1 sq. Ed. CXVII. p. 1 sq. Ed. CXVIII. p. 1 sq. Ed. CXIX. p. 1 sq. Ed. CXX. p. 1 sq. Ed. CXXI. p. 1 sq. Ed. CXXII. p. 1 sq. Ed. CXXIII. p. 1 sq. Ed. CXXIV. p. 1 sq. Ed. CXXV. p. 1 sq. Ed. CXXVI. p. 1 sq. Ed. CXXVII. p. 1 sq. Ed. CXXVIII. p. 1 sq. Ed. CXXIX. p. 1 sq. Ed. CXXX. p. 1 sq. Ed. CXXXI. p. 1 sq. Ed. CXXXII. p. 1 sq. Ed. CXXXIII. p. 1 sq. Ed. CXXXIV. p. 1 sq. Ed. CXXXV. p. 1 sq. Ed. CXXXVI. p. 1 sq. Ed. CXXXVII. p. 1 sq. Ed. CXXXVIII. p. 1 sq. Ed. CXXXIX. p. 1 sq. Ed. CXL. p. 1 sq. Ed. CXLI. p. 1 sq. Ed. CXLII. p. 1 sq. Ed. CXLIII. p. 1 sq. Ed. CXLIV. p. 1 sq. Ed. CXLV. p. 1 sq. Ed. CXLVI. p. 1 sq. Ed. CXLVII. p. 1 sq. Ed. CXLVIII. p. 1 sq. Ed. CXLIX. p. 1 sq. Ed. CL. p. 1 sq. Ed. CLI. p. 1 sq. Ed. CLII. p. 1 sq. Ed. CLIII. p. 1 sq. Ed. CLIV. p. 1 sq. Ed. CLV. p. 1 sq. Ed. CLVI. p. 1 sq. Ed. CLVII. p. 1 sq. Ed. CLVIII. p. 1 sq. Ed. CLIX. p. 1 sq. Ed. CLX. p. 1 sq. Ed. CLXI. p. 1 sq. Ed. CLXII. p. 1 sq. Ed. CLXIII. p. 1 sq. Ed. CLXIV. p. 1 sq. Ed. CLXV. p. 1 sq. Ed. CLXVI. p. 1 sq. Ed. CLXVII. p. 1 sq. Ed. CLXVIII. p. 1 sq. Ed. CLXIX. p. 1 sq. Ed. CLXX. p. 1 sq. Ed. CLXXI. p. 1 sq. Ed. CLXXII. p. 1 sq. Ed. CLXXIII. p. 1 sq. Ed. CLXXIV. p. 1 sq. Ed. CLXXV. p. 1 sq. Ed. CLXXVI. p. 1 sq. Ed. CLXXVII. p. 1 sq. Ed. CLXXVIII. p. 1 sq. Ed. CLXXIX. p. 1 sq. Ed. CLXXX. p. 1 sq. Ed. CLXXXI. p. 1 sq. Ed. CLXXXII. p. 1 sq. Ed. CLXXXIII. p. 1 sq. Ed. CLXXXIV. p. 1 sq. Ed. CLXXXV. p. 1 sq. Ed. CLXXXVI. p. 1 sq. Ed. CLXXXVII. p. 1 sq. Ed. CLXXXVIII. p. 1 sq. Ed. CLXXXIX. p. 1 sq. Ed. CXC. p. 1 sq. Ed. CXCI. p. 1 sq. Ed. CXCII. p. 1 sq. Ed. CXCIII. p. 1 sq. Ed. CXCIV. p. 1 sq. Ed. CXCV. p. 1 sq. Ed. CXCVI. p. 1 sq. Ed. CXCVII. p. 1 sq. Ed. CXCVIII. p. 1 sq. Ed. CXCIX. p. 1 sq. Ed. CC. p. 1 sq. Ed. CCI. p. 1 sq. Ed. CCII. p. 1 sq. Ed. CCIII. p. 1 sq. Ed. CCIV. p. 1 sq. Ed. CCV. p. 1 sq. Ed. CCVI. p. 1 sq. Ed. CCVII. p. 1 sq. Ed. CCVIII. p. 1 sq. Ed. CCIX. p. 1 sq. Ed. CCX. p. 1 sq. Ed. CCXI. p. 1 sq. Ed. CCXII. p. 1 sq. Ed. CCXIII. p. 1 sq. Ed. CCXIV. p. 1 sq. Ed. CCXV. p. 1 sq. Ed. CCXVI. p. 1 sq. Ed. CCXVII. p. 1 sq. Ed. CCXVIII. p. 1 sq. Ed. CCXIX. p. 1 sq. Ed. CCXX. p. 1 sq. Ed. CCXXI. p. 1 sq. Ed. CCXXII. p. 1 sq. Ed. CCXXIII. p. 1 sq. Ed. CCXXIV. p. 1 sq. Ed. CCXXV. p. 1 sq. Ed. CCXXVI. p. 1 sq. Ed. CCXXVII. p. 1 sq. Ed. CCXXVIII. p. 1 sq. Ed. CCXXIX. p. 1 sq. Ed. CCXXX. p. 1 sq. Ed. CCXXXI. p. 1 sq. Ed. CCXXXII. p. 1 sq. Ed. CCXXXIII. p. 1 sq. Ed. CCXXXIV. p. 1 sq. Ed. CCXXXV. p. 1 sq. Ed. CCXXXVI. p. 1 sq. Ed. CCXXXVII. p. 1 sq. Ed. CCXXXVIII. p. 1 sq. Ed. CCXXXIX. p. 1 sq. Ed. CCXL. p. 1 sq. Ed. CCXLI. p. 1 sq. Ed. CCXLII. p. 1 sq. Ed. CCXLIII. p. 1 sq. Ed. CCXLIV. p. 1 sq. Ed. CCXLV. p. 1 sq. Ed. CCXLVI. p. 1 sq. Ed. CCXLVII. p. 1 sq. Ed. CCXLVIII. p. 1 sq. Ed. CCXLIX. p. 1 sq. Ed. CCL. p. 1 sq. Ed. CCLI. p. 1 sq. Ed. CCLII. p. 1 sq. Ed. CCLIII. p. 1 sq. Ed. CCLIV. p. 1 sq. Ed. CCLV. p. 1 sq. Ed. CCLVI. p. 1 sq. Ed. CCLVII. p. 1 sq. Ed. CCLVIII. p. 1 sq. Ed. CCLIX. p. 1 sq. Ed. CCLX. p. 1 sq. Ed. CCLXI. p. 1 sq. Ed. CCLXII. p. 1 sq. Ed. CCLXIII. p. 1 sq. Ed. CCLXIV. p. 1 sq. Ed. CCLXV. p. 1 sq. Ed. CCLXVI. p. 1 sq. Ed. CCLXVII. p. 1 sq. Ed. CCLXVIII. p. 1 sq. Ed. CCLXIX. p. 1 sq. Ed. CCLXX. p. 1 sq. Ed. CCLXXI. p. 1 sq. Ed. CCLXXII. p. 1 sq. Ed. CCLXXIII. p. 1 sq. Ed. CCLXXIV. p. 1 sq. Ed. CCLXXV. p. 1 sq. Ed. CCLXXVI. p. 1 sq. Ed. CCLXXVII. p. 1 sq. Ed. CCLXXVIII. p. 1 sq. Ed. CCLXXIX. p. 1 sq. Ed. CCLXXX. p. 1 sq. Ed. CCLXXXI. p. 1 sq. Ed. CCLXXXII. p. 1 sq. Ed. CCLXXXIII. p. 1 sq. Ed. CCLXXXIV. p. 1 sq. Ed. CCLXXXV. p. 1 sq. Ed. CCLXXXVI. p. 1 sq. Ed. CCLXXXVII. p. 1 sq. Ed. CCLXXXVIII. p. 1 sq. Ed. CCLXXXIX. p. 1 sq. Ed. CCXC. p. 1 sq. Ed. CCXCI. p. 1 sq. Ed. CCXCII. p. 1 sq. Ed. CCXCIII. p. 1 sq. Ed. CCXCIV. p. 1 sq. Ed. CCXCV. p. 1 sq. Ed. CCXCVI. p. 1 sq. Ed. CCXCVII. p. 1 sq. Ed. CCXCVIII. p. 1 sq. Ed. CCXCIX. p. 1 sq. Ed. CCC. p. 1 sq. Ed. CCCI. p. 1 sq. Ed. CCCII. p. 1 sq. Ed. CCCIII. p. 1 sq. Ed. CCCIV. p. 1 sq. Ed. CCCV. p. 1 sq. Ed. CCCVI. p. 1 sq. Ed. CCCVII. p. 1 sq. Ed. CCCVIII. p. 1 sq. Ed. CCCIX. p. 1 sq. Ed. CCCX. p. 1 sq. Ed. CCCXI. p. 1 sq. Ed. CCCXII. p. 1 sq. Ed. CCCXIII. p. 1 sq. Ed. CCCXIV. p. 1 sq. Ed. CCCXV. p. 1 sq. Ed. CCCXVI. p. 1 sq. Ed. CCCXVII. p. 1 sq. Ed. CCCXVIII. p. 1 sq. Ed. CCCXIX. p. 1 sq. Ed. CCCXX. p. 1 sq. Ed. CCCXXI. p. 1 sq. Ed. CCCXXII. p. 1 sq. Ed. CCCXXIII. p. 1 sq. Ed. CCCXXIV. p. 1 sq. Ed. CCCXXV. p. 1 sq. Ed. CCCXXVI. p. 1 sq. Ed. CCCXXVII. p. 1 sq. Ed. CCCXXVIII. p. 1 sq. Ed. CCCXXIX. p. 1 sq. Ed. CCCXXX. p. 1 sq. Ed. CCCXXXI. p. 1 sq. Ed. CCCXXXII. p. 1 sq. Ed. CCCXXXIII. p. 1 sq. Ed. CCCXXXIV. p. 1 sq. Ed. CCCXXXV. p. 1 sq. Ed. CCCXXXVI. p. 1 sq. Ed. CCCXXXVII. p. 1 sq. Ed. CCCXXXVIII. p. 1 sq. Ed. CCCXXXIX. p. 1 sq. Ed. CCCXL. p. 1 sq. Ed. CCCXLI. p. 1 sq. Ed. CCCXLII. p. 1 sq. Ed. CCCXLIII. p. 1 sq. Ed. CCCXLIV. p. 1 sq. Ed. CCCXLV. p. 1 sq. Ed. CCCXLVI. p. 1 sq. Ed. CCCXLVII. p. 1 sq. Ed. CCCXLVIII. p. 1 sq. Ed. CCCXLIX. p. 1 sq. Ed. CCCL. p. 1 sq. Ed. CCCLI. p. 1 sq. Ed. CCCLII. p. 1 sq. Ed. CCCLIII. p. 1 sq. Ed. CCCLIV. p. 1 sq. Ed. CCCLV. p. 1 sq. Ed. CCCLVI. p. 1 sq. Ed. CCCLVII. p. 1 sq. Ed. CCCLVIII. p. 1 sq. Ed. CCCLIX. p. 1 sq. Ed. CCCLX. p. 1 sq. Ed. CCCLXI. p. 1 sq. Ed. CCCLXII. p. 1 sq. Ed. CCCLXIII. p. 1 sq. Ed. CCCLXIV. p. 1 sq. Ed. CCCLXV. p. 1 sq. Ed. CCCLXVI. p. 1 sq. Ed. CCCLXVII. p. 1 sq. Ed. CCCLXVIII. p. 1 sq. Ed. CCCLXIX. p. 1 sq. Ed. CCCLXX. p. 1 sq. Ed. CCCLXXI. p. 1 sq. Ed. CCCLXXII. p. 1 sq. Ed. CCCLXXIII. p. 1 sq. Ed. CCCLXXIV. p. 1 sq. Ed. CCCLXXV. p. 1 sq. Ed. CCCLXXVI. p. 1 sq. Ed. CCCLXXVII. p. 1 sq. Ed. CCCLXXVIII. p. 1 sq. Ed. CCCLXXIX. p. 1 sq. Ed. CCCLXXX. p. 1 sq. Ed. CCCLXXXI. p. 1 sq. Ed. CCCLXXXII. p. 1 sq. Ed. CCCLXXXIII. p. 1 sq. Ed. CCCLXXXIV. p. 1 sq. Ed. CCCLXXXV. p. 1 sq. Ed. CCCLXXXVI. p. 1 sq. Ed. CCCLXXXVII. p. 1 sq. Ed. CCCLXXXVIII. p. 1 sq. Ed. CCCLXXXIX. p. 1 sq. Ed. CCCXC. p. 1 sq. Ed. CCCXCI. p. 1 sq. Ed. CCCXCII. p. 1 sq. Ed. CCCXCIII. p. 1 sq. Ed. CCCXCIV. p. 1 sq. Ed. CCCXCV. p. 1 sq. Ed. CCCXCVI. p. 1 sq. Ed. CCCXCVII. p. 1 sq. Ed. CCCXCVIII. p. 1 sq. Ed. CCCXCIX. p. 1 sq. Ed. CD. p. 1 sq. Ed. CDI. p. 1 sq. Ed. CDII. p. 1 sq. Ed. CDIII. p. 1 sq. Ed. CDIV. p. 1 sq. Ed. CDV. p. 1 sq. Ed. CDVI. p. 1 sq. Ed. CDVII. p. 1 sq. Ed. CDVIII. p. 1 sq. Ed. CDIX. p. 1 sq. Ed. CDX. p. 1 sq. Ed. CDXI. p. 1 sq. Ed. CDXII. p. 1 sq. Ed. CDXIII. p. 1 sq. Ed. CDXIV. p. 1 sq. Ed. CDXV. p. 1 sq. Ed. CDXVI. p. 1 sq. Ed. CDXVII. p. 1 sq. Ed. CDXVIII. p. 1 sq. Ed. CDXIX. p. 1 sq. Ed. CDXX. p. 1 sq. Ed. CDXXI. p. 1 sq. Ed. CDXXII. p. 1 sq. Ed. CDXXIII. p. 1 sq. Ed. CDXXIV. p. 1 sq. Ed. CDXXV. p. 1 sq. Ed. CDXXVI. p. 1 sq. Ed. CDXXVII. p. 1 sq. Ed. CDXXVIII. p. 1 sq. Ed. CDXXIX. p. 1 sq. Ed. CDXXX. p. 1 sq. Ed. CDXXXI. p. 1 sq. Ed. CDXXXII. p. 1 sq. Ed. CDXXXIII. p. 1 sq. Ed. CDXXXIV. p. 1 sq. Ed. CDXXXV. p. 1 sq. Ed. CDXXXVI. p. 1 sq. Ed. CDXXXVII. p. 1 sq. Ed. CDXXXVIII. p. 1 sq. Ed. CDXXXIX. p. 1 sq. Ed. CDXL. p. 1 sq. Ed. CDXLI. p. 1 sq. Ed. CDXLII. p. 1 sq. Ed. CDXLIII. p. 1 sq. Ed. CDXLIV. p. 1 sq. Ed. CDXLV. p. 1 sq. Ed. CDXLVI. p. 1 sq. Ed. CDXLVII. p. 1 sq. Ed. CDXLVIII. p. 1 sq. Ed. CDXLIX. p. 1 sq. Ed. CDL. p. 1 sq. Ed. CDLI. p. 1 sq. Ed. CDLII. p. 1 sq. Ed. CDLIII. p. 1 sq. Ed. CDLIV. p. 1 sq. Ed. CDLV. p. 1 sq. Ed. CDLVI. p. 1 sq. Ed. CDLVII. p. 1 sq. Ed. CDLVIII. p. 1 sq. Ed. CDLIX. p. 1 sq. Ed. CDLX. p. 1 sq. Ed. CDLXI. p. 1 sq. Ed. CDLXII. p. 1 sq. Ed. CDLXIII. p. 1 sq. Ed. CDLXIV. p. 1 sq. Ed. CDLXV. p. 1 sq. Ed. CDLXVI. p. 1 sq. Ed. CDLXVII. p. 1 sq. Ed. CDLXVIII. p. 1 sq. Ed. CDLXIX. p. 1 sq. Ed. CDLXX. p. 1 sq. Ed. CDLXXI. p. 1 sq. Ed. CDLXXII. p. 1 sq. Ed. CDLXXIII. p. 1 sq. Ed. CDLXXIV. p. 1 sq. Ed. CDLXXV. p. 1 sq. Ed. CDLXXVI. p. 1 sq. Ed. CDLXXVII. p. 1 sq. Ed. CDLXXVIII. p. 1 sq. Ed. CDLXXIX. p. 1 sq. Ed. CDLXXX. p. 1 sq. Ed. CDLXXXI. p. 1 sq. Ed. CDLXXXII. p. 1 sq. Ed. CDLXXXIII. p. 1 sq. Ed. CDLXXXIV. p. 1 sq. Ed. CDLXXXV. p. 1 sq. Ed. CDLXXXVI. p. 1 sq. Ed. CDLXXXVII. p. 1 sq. Ed. CDLXXXVIII. p. 1 sq. Ed. CDLXXXIX. p. 1 sq. Ed. CDXC. p. 1 sq. Ed. CDXCI. p. 1 sq. Ed. CDXCII. p. 1 sq. Ed. CDXCIII. p. 1 sq. Ed. CDXCIV. p. 1 sq. Ed. CDXCV. p. 1 sq. Ed. CDXCVI. p. 1 sq. Ed. CDXCVII. p. 1 sq. Ed. CDXCVIII. p. 1 sq. Ed. CDXCIX. p. 1 sq. Ed. D. p. 1 sq. Ed. DI. p. 1 sq. Ed. DII. p. 1 sq. Ed. DIII. p. 1 sq. Ed. DIV. p. 1 sq. Ed. DV. p. 1 sq. Ed. DVI. p. 1 sq. Ed. DVII. p. 1 sq. Ed. DVIII. p. 1 sq. Ed. DIX. p. 1 sq. Ed. DX. p. 1 sq. Ed. DXI. p. 1 sq. Ed. DXII. p. 1 sq. Ed. DXIII. p. 1 sq. Ed. DXIV. p. 1 sq. Ed. DXV. p. 1 sq. Ed. DXVI. p. 1 sq. Ed. DXVII. p. 1 sq. Ed. DXVIII. p. 1 sq. Ed. DXIX. p. 1 sq. Ed. DXX. p. 1 sq. Ed. DXXI. p. 1 sq. Ed. DXXII. p. 1 sq. Ed. DXXIII. p. 1 sq. Ed. DXXIV. p. 1 sq. Ed. DXXV. p. 1 sq. Ed. DXXVI. p. 1 sq. Ed. DXXVII. p. 1 sq. Ed. DXXVIII. p. 1 sq. Ed. DXXIX. p. 1 sq. Ed. DXXX. p. 1 sq. Ed. DXXXI. p. 1 sq. Ed. DXXXII. p. 1 sq. Ed. DXXXIII. p. 1 sq. Ed. DXXXIV. p. 1 sq. Ed. DXXXV. p. 1 sq. Ed. DXXXVI. p. 1 sq. Ed. DXXXVII. p. 1 sq. Ed. DXXXVIII. p. 1 sq. Ed. DXXXIX. p. 1 sq. Ed. DXL. p. 1 sq. Ed. DXLI. p. 1 sq. Ed. DXLII. p. 1 sq. Ed. DXLIII. p. 1 sq. Ed. DXLIV. p. 1 sq. Ed. DXLV. p. 1 sq. Ed. DXLVI. p. 1 sq. Ed. DXLVII. p. 1 sq. Ed. DXLVIII. p. 1 sq. Ed. DXLIX. p. 1 sq. Ed. DL. p. 1 sq. Ed. DLI. p. 1 sq. Ed. DLII. p. 1 sq. Ed. DLIII. p. 1 sq. Ed. DLIV. p. 1 sq. Ed. DLV. p. 1 sq. Ed. DLVI. p. 1 sq. Ed. DLVII. p. 1 sq. Ed. DLVIII. p. 1 sq. Ed. DLIX. p. 1 sq. Ed. DLX. p. 1 sq. Ed. DLXI. p. 1 sq. Ed. DLXII. p. 1 sq. Ed. DLXIII. p. 1 sq. Ed. DLXIV. p. 1 sq. Ed. DLXV. p. 1 sq. Ed. DLXVI. p. 1 sq. Ed. DLXVII. p. 1 sq. Ed. DLXVIII. p. 1 sq. Ed. DLXIX. p. 1 sq. Ed. DLXX. p. 1 sq. Ed. DLXXI. p. 1 sq. Ed. DLXXII. p. 1 sq. Ed. DLXXIII. p. 1 sq. Ed. DLXXIV. p. 1 sq. Ed. DLXXV. p. 1 sq. Ed. DLXXVI. p. 1 sq. Ed. DLXXVII. p. 1 sq. Ed. DLXXVIII. p. 1 sq. Ed. DLXXIX. p. 1 sq. Ed. DLXXX. p. 1 sq. Ed. DLXXXI. p. 1 sq. Ed. DLXXXII. p. 1 sq. Ed. DLXXXIII. p. 1 sq. Ed. DLXXXIV. p. 1 sq. Ed. DLXXXV. p. 1 sq. Ed. DLXXXVI. p. 1 sq. Ed. DLXXXVII. p. 1 sq. Ed. DLXXXVIII. p. 1 sq. Ed. DLXXXIX. p. 1 sq. Ed. DXC. p. 1 sq. Ed. DXCI. p. 1 sq. Ed. DXCII. p. 1 sq. Ed. DXCIII. p. 1 sq. Ed. DXCIV. p. 1 sq. Ed. DXCV. p. 1 sq. Ed. DXCVI. p. 1 sq. Ed. DXCVII. p. 1 sq. Ed. DXCVIII. p. 1 sq. Ed. DXCIX. p. 1 sq. Ed. DC. p. 1 sq. Ed. DCI. p. 1 sq. Ed. DCII. p. 1 sq. Ed. DCIII. p. 1 sq. Ed. DCIV. p. 1 sq. Ed. DCV. p. 1 sq. Ed. DCVI. p. 1 sq. Ed. DCVII. p. 1 sq. Ed. DCVIII. p. 1 sq. Ed. DCIX. p. 1 sq. Ed. DCX. p. 1 sq. Ed. DCXI. p. 1 sq. Ed. DCXII. p. 1 sq. Ed. DCXIII. p. 1 sq. Ed. DCXIV. p. 1 sq. Ed. DCXV. p. 1 sq. Ed. DCXVI. p. 1 sq. Ed. DCXVII. p. 1 sq. Ed. DCXVIII. p. 1 sq. Ed. DCXIX. p. 1 sq. Ed. DCXX. p. 1 sq. Ed. DCXXI. p. 1 sq. Ed. DCXXII. p. 1 sq. Ed. DCXXIII. p. 1 sq. Ed. DCXXIV. p. 1 sq. Ed. DCXXV. p. 1 sq. Ed. DCXXVI. p. 1 sq. Ed. DCXXVII. p. 1 sq. Ed. DCXXVIII. p. 1 sq. Ed. DCXXIX. p. 1 sq. Ed. DCXXX. p. 1 sq. Ed. DCXXXI. p. 1 sq. Ed. DCXXXII. p. 1 sq. Ed. DCXXXIII. p. 1 sq. Ed. DCXXXIV. p. 1 sq. Ed. DCXXXV. p. 1 sq. Ed. DCXXXVI. p. 1 sq. Ed. DCXXXVII. p. 1 sq. Ed. DCXXXVIII. p. 1 sq. Ed. DCXXXIX. p. 1 sq. Ed. DCXL. p. 1 sq. Ed. DCXLI. p. 1 sq. Ed. DCXLII. p. 1 sq. Ed. DCXLIII. p. 1 sq. Ed. DCXLIV. p. 1 sq. Ed. DCXLV. p. 1 sq. Ed. DCXLVI. p. 1 sq. Ed. DCXLVII. p. 1 sq. Ed. DCXLVIII. p. 1 sq. Ed. DCXLIX. p. 1 sq. Ed. DCL. p. 1 sq. Ed. DCLI. p. 1 sq. Ed. DCLII. p. 1 sq. Ed. DCLIII. p. 1 sq. Ed. DCLIV. p. 1 sq. Ed. DCLV. p. 1 sq. Ed. DCLVI. p. 1 sq. Ed. DCLVII. p. 1 sq. Ed. DCLVIII. p. 1 sq. Ed. DCLIX. p. 1 sq. Ed. DCLX. p. 1 sq. Ed. DCLXI. p. 1 sq. Ed. DCLXII. p. 1 sq. Ed. DCLXIII. p. 1 sq. Ed. DCLXIV. p. 1 sq. Ed. DCLXV. p. 1 sq. Ed. DCLXVI. p. 1 sq. Ed. DCLXVII. p. 1 sq. Ed. DCLXVIII. p. 1 sq. Ed. DCLXIX. p. 1 sq. Ed. DCLXX. p. 1 sq. Ed. DCLXXI. p. 1 sq. Ed. DCLXXII. p. 1 sq. Ed. DCLXXIII. p. 1 sq. Ed. DCLXXIV. p. 1 sq. Ed. DCLXXV. p. 1 sq. Ed. DCLXXVI. p. 1 sq. Ed. DCLXXVII. p. 1 sq. Ed. DCLXXVIII. p. 1 sq. Ed. DCLXXIX. p. 1 sq. Ed. DCLXXX. p. 1 sq. Ed. DCLXXXI. p. 1 sq. Ed. DCLXXXII. p. 1 sq. Ed. DCLXXXIII. p. 1 sq. Ed. DCLXXXIV. p. 1 sq. Ed. DCLXXXV. p. 1 sq. Ed. DCLXXXVI. p. 1 sq. Ed. DCLXXXVII. p. 1 sq. Ed. DCLXXXVIII. p. 1 sq. Ed. DCLXXXIX. p. 1 sq. Ed. DCXC. p. 1 sq. Ed. DCXCI. p. 1 sq. Ed. DCXCII. p. 1 sq. Ed. DCXCIII. p. 1 sq. Ed. DCXCIV. p. 1 sq. Ed. DCXCV. p. 1 sq. Ed. DCXCVI. p. 1 sq. Ed. DCXCVII. p. 1 sq. Ed. DCXCVIII. p. 1 sq. Ed. DCXCIX. p. 1 sq. Ed. DCC. p. 1 sq. Ed. DCCI. p. 1 sq. Ed. DCCII. p. 1 sq. Ed. DCCIII. p. 1 sq. Ed. DCCIV. p. 1 sq. Ed. DCCV. p. 1 sq. Ed. DCCVI. p. 1 sq. Ed. DCCVII. p. 1 sq. Ed. DCCVIII. p. 1 sq. Ed. DCCIX. p. 1 sq. Ed. DCCX. p. 1 sq. Ed. DCCXI. p. 1 sq. Ed. DCCXII. p. 1 sq. Ed. DCCXIII. p. 1 sq. Ed. DCCXIV. p. 1 sq. Ed. DCCXV. p. 1 sq. Ed. DCCXVI. p. 1 sq. Ed. DCCXVII. p. 1 sq. Ed. DCCXVIII. p. 1 sq. Ed. DCCXIX. p. 1 sq. Ed. DCCXX. p. 1 sq. Ed. DCCXXI. p. 1 sq. Ed. DCCXXII. p. 1 sq. Ed. DCCXXIII. p. 1 sq. Ed. DCCXXIV. p. 1 sq. Ed. DCCXXV. p. 1 sq. Ed. DCCXXVI. p. 1 sq. Ed. DCCXXVII. p. 1 sq. Ed. DCCXXVIII. p. 1 sq. Ed. DCCXXIX. p. 1 sq. Ed. DCCXXX. p. 1 sq. Ed. DCCXXXI. p. 1 sq. Ed. DCCXXXII. p. 1 sq. Ed. DCCXXXIII. p. 1 sq. Ed. DCCXXXIV. p. 1 sq. Ed. DCCXXXV. p. 1 sq. Ed. DCCXXXVI. p. 1 sq. Ed. DCCXXXVII. p. 1 sq. Ed. DCCXXXVIII. p. 1 sq. Ed. DCCXXXIX. p. 1 sq. Ed. DCCXL. p. 1 sq. Ed. DCCXLI. p. 1 sq. Ed. DCCXLII. p. 1 sq. Ed. DCCXLIII. p. 1 sq. Ed. DCCXLIV. p. 1 sq. Ed. DCCXLV. p. 1 sq. Ed. DCCXLVI. p. 1 sq. Ed. DCCXLVII. p. 1 sq. Ed. DCCXLVIII. p. 1 sq. Ed. DCCXLIX. p. 1 sq. Ed. DCCL. p. 1 sq. Ed. DCCLI. p. 1 sq. Ed. DCCLII. p. 1 sq. Ed. DCCLIII. p. 1 sq. Ed. DCCLIV. p. 1 sq. Ed. DCCLV. p. 1 sq. Ed. DCCLVI. p. 1 sq. Ed. DCCLVII. p. 1 sq. Ed. DCCLVIII. p. 1 sq. Ed. DCCLIX. p. 1 sq. Ed. DCCLX. p. 1 sq. Ed. DCCLXI. p. 1 sq. Ed. DCCLXII. p. 1 sq. Ed. DCCLXIII. p. 1 sq. Ed. DCCLXIV. p. 1 sq. Ed. DCCLXV. p. 1 sq. Ed. DCCLXVI. p. 1 sq. Ed. DCCLXVII. p. 1 sq. Ed. DCCLXVIII. p. 1 sq. Ed. DCCLXIX. p. 1 sq. Ed. DCCLXX. p. 1 sq. Ed. DCCLXXI. p. 1 sq. Ed. DCCLXXII. p. 1 sq. Ed. DCCLXXIII. p. 1 sq. Ed. DCCLXXIV. p. 1 sq. Ed. DCCLXXV. p. 1 sq. Ed. DCCLXXVI. p. 1 sq. Ed. DCCLXXVII. p. 1 sq. Ed. DCCLXXVIII. p. 1 sq. Ed. DCCLXXIX. p. 1 sq. Ed. DCCLXXX. p. 1 sq. Ed. DCCLXXXI. p. 1 sq. Ed. DCCLXXXII. p. 1 sq. Ed. DCCLXXXIII. p. 1 sq. Ed. DCCLXXXIV. p. 1 sq. Ed. DCCLXXXV. p. 1 sq. Ed. DCCLXXXVI. p. 1 sq. Ed. DCCLXXXVII. p. 1 sq. Ed. DCCLXXXVIII. p. 1 sq. Ed. DCCLXXXIX. p. 1 sq. Ed. DCCXC. p. 1 sq. Ed. DCCXCI. p. 1 sq. Ed. DCCXCII. p. 1 sq. Ed. DCCXCIII. p. 1 sq. Ed. DCCXCIV. p. 1 sq. Ed. DCCXCV. p. 1 sq. Ed. DCCXCVI. p. 1 sq. Ed. DCCXCVII. p. 1 sq. Ed. DCCXCVIII. p. 1 sq. Ed. DCCXCIX. p. 1 sq. Ed. DCCC. p. 1 sq. Ed. DCCCI. p. 1 sq. Ed. DCCCII. p. 1 sq. Ed. DCCCIII. p. 1 sq. Ed. DCCCIV. p. 1 sq. Ed. DCCCV. p. 1 sq. Ed. DCCCVI. p. 1 sq. Ed. DCCCVII. p. 1 sq. Ed. DCCCVIII. p. 1 sq. Ed. DCCCIX. p. 1 sq. Ed. DCCCX. p. 1 sq. Ed. DCCCXI

sem potuit nicht nur an die äusseren Umstände, sondern zugleich an die innere Disposition des Aristoteles denkt, so wird man dadurch verhindert, unbedingt und in jedem Sinne diese Thesis zu vertheidigen. Denn nicht nur ein mit Bewusstsein erfasster und nicht selten ausgesprochener Grundsatz, sondern gradezu eine psychologische Nothwendigkeit scheint es bei seiner ganzen Persönlichkeit für den Aristoteles gewesen zu sein, wie seine systematischen Erörterungen mit einem historischen Rückblick einzuleiten und zu begründen, so auch seine historischen Betrachtungen in den fertig und fest vorausgesetzten Kategorien seines Systems anzustellen. Und diese beiden Gewohnheiten, wiewohl sie offenbar und ohne Frage einerseits die ganze Stärke des Aristoteles involviren, so haben sie anderseits in meinen Augen doch auch eine starke und unverkennbare Schattenseite [1]). Jene historischen Rückblicke vor den eigenen Auseinandersetzungen haben dem Aristoteles nicht ohne Grund den ehrenvollen Beinamen eines Vaters der Geschichte der Philosophie erworben [2]). Nichtsdestoweniger haben eben dieselben ihm aber auch nicht selten den gleichfalls nicht ganz grund-

---

delenburg Plat. de ideis et numeris doctrina ex Aristot. illustr., Leipzig 1826, bes. p. 10.; Zeller, Platon. Studien, Tübingen 1839. III. Die Darstellung der plat. Philos. bei Arist. bes. p. 201 seq., Suckow (a. a. O. p. 49—101), Ueberweg Unters. u. s. w. p. 131—184. 202—9. u. A., Bournot's Aristotelis Platonica opuscula, Putbus 1853, kenne ich nur aus Anführungen. An die auf Plato bezüglichen Titel für uns verlorner Schriften des Aristot. will ich nur deswegen erinnern, um auch dadurch jeden Angriff auf die Vollständigkeit des Aristotelischen Berichts abzuschneiden.

1) Eine solche Verflechtung des historischen Berichts mit der philosophischen Kritik, wie Aristoteles sie hat, beeinträchtigt gleich sehr die beiden dabei in Frage kommenden Seiten: den Bericht, weil sie fast unwillkürlich eine Verkennung der eigenthümlichen Absicht, eine Auflösung und Veränderung des urkundlichen Zusammenhangs enthält, und die Kritik, weil sie das zu kritisirende Object nicht rein und rund genug vor sich hinstellt. Indessen dieser Fehler ist auch wirklich leichter zu tadeln als zu vermeiden. Oder woher hätten ihn sonst selbst ein Kant, Hegel, Herbart, Schleiermacher u. A. gelegentlich begangen? Nur wo der eigene Standpunkt so sehr aus der Geschichte hervorgegangen ist, wie bei Leibnitz, und nur wo die historischen Andeutungen so sehr typisch und in künstlerischer Allgemeinheit gehalten sind, wie bei Plato, ist man einigermassen gegen denselben gesichert.

2) So nennt ihn z. B. Trendelenburg de ideis p. 3.

Digitized by Google

losen Vorwurf zugezogen, als ginge sein eigener Standpunkt nur aus der Reflexion auf frühere Meinungen und durch Abstraction von diesen hervor; ja, als debattire er oft nur über Fremdes hin und her, ohne sich selbst zu entscheiden. Und ebenso: jene Beurtheilung fremder Standpunkte nach den eben so scharf erfassten wie rückhaltslos gehandhabten Gesichtspunkten des eigenen trägt ausserordentlich viel zur sicheren Richtung und consequenten Durchführung der aristotelischen Polemik bei, aber über dem Streben nach diesen Eigenschaften verletzt die Letztere nicht selten — zuweilen freilich nur scheinbar, zuweilen aber doch auch wirklich und in höchst auffallender Weise — die noch höher anzuschlagenden Gesetze der Gerechtigkeit. Meisterhaft versteht es Aristoteles oft, Anklänge der eigenen Lehre in der früheren Zeit, bei Männern und auf Gebieten nachzuweisen, wo man sie zuerst gar nicht sucht, und hernach doch anerkennen muss. Ebenso unerbittlich straft er aber auch oft jede und auch die allergelindeste Abweichung der Andern nicht nur von seinen Ansichten selbst, sondern auch von der äusseren Formulirung derselben. Und immer ist sein eignes System der als fest vorausgesetzte Punkt, auf den er — in Lob und Tadel — alles zurückbezieht. Auf wichtige Fragen findet er Antworten, wo das gewöhnliche Auge sie nicht entdeckt. Früher gegebene Antworten bezieht er aber auch oft Fragen, die, wenigstens so wie er sie fasst, mit jenen Antworten nichts zu thun hatten. Hierauf führe ich alle die Differenzen zurück, die uns bei dem Lesen der Aristotelischen Schriften zwischen der in diesen gegebenen Darstellung des Platon und Diesem an und für sich entgegentreten. Handelte es sich dabei nur um einen Unterschied in dem ganz allgemeinen, namentlich litterarischen und ästhetischen Eindruck, den wir hier und da erfahren [1]), so hätte das am Ende nicht viel auf sich. Es han-

---

[1]) Diese Seite bespricht Zeller treffend l. l. p. 199. Aus Aristoteles bekommen wir ein ganz anderes Bild der Platonischen Philosophie als aus den Platonischen Werken. Vieles hier mit grossem Nachdruck Vorgetragene ist dort fast übergangen; Anderes, wovon sich hier kaum Anklänge schwache zu finden scheinen, tritt bei Aristoteles in den Vordergrund; einzelne Lehren, die schon im Ausdruck auffallend mit der Aristotelischen Terminologie übereinstimmen, und die wir in Plato's Schriften vergeblich suchen, werden

Digitized by Google

delt sich zwischen Plato und Aristoteles aber, in der That, um die von der Identität der allgemeinsten Grundlage aus sich entwickelnde höchst characteristische Verschiedenheit zweier Weltanschauungen, die wie zwei Hauptäste aus einer Wurzel von unten auf auseinandergehn[1]). Da es sich nun aber um etwas so Grosses in dem Unterschiede zwischen Beiden handelt, und da dieser Unterschied zugleich so wohlerklärlich und aus der Natur der Sache selbst hervorgehend ist, so muss man nicht in kleinlicher Weise über Aristoteles platonische Kritik zu Gerichte sitzen, wie dies z. B. Schleiermacher thut, wenn er von einer schulmeisterlichen Behandlung des Plato durch Aristoteles redet, (III. 1.588.) und vollends Baco, wenn er den Aristoteles mit einem Sultan vergleicht, der seines Leben sund seiner Herrschaft nicht eher sicher zu sein glaube, als bis er seine Brüder getödtet habe. Man begeht damit gegenüber Aristoteles ja genau denselben Fehler, den man Diesem in Betreff Platon's vorwirft. Mit Platonischer Gerechtigkeit muss man Aristoteles Urtheil über Platon prüfen und man wird dann zwar dem Aristoteles nicht den Preis vor dem Platon ertheilen, doch aber auch nicht Jenen um Dieses willen beeinträchtigen und zurücksetzen. Die interessante Differenz zwischen Beiden muss aufgedeckt werden, aber dieselbe darf ebensowenig als ein unbedingter Gegensatz, wie als eine zufällige und in die höhere Einheit leicht auflösbare erscheinen. Jedenfalls aber rede man nicht sofort von persönlicher Böswilligkeit oder Beschränktheit, wo doch ein in der Sache selbst liegender Unterschied entweder das ausschliesslich treibende oder doch das vorwiegend bestimmende Moment ist. Plato selbst würde dem Aristoteles unbedingt jede Polemik entweder gedankt oder doch verziehen haben, die mit einer sachlichen Bereicherung und Berichtigung verbunden gewesen wäre — dafür bürgt uns mehr noch als das Beispiel seiner eigenen, zum Theil recht nachdrücklichen Polemik gegen Andere — denn allerdings eine solche findet sich nicht selten auch bei Solchen, die doch selbst

---

ihm zugeschrieben, das ganze System erscheint uns des idealen Glanzes, den ihm Platon so gerne giebt, entkleidet und auf abstrakte Dogmen zurückgeführt."

[1]) Vgl. Trendelenburg's oben (p. 36. not. 1.) angeführten Aufsatz p. 14.

Digitized by Google

unglaublich empfindlich gegen fremde Angriffe sind — also mehr noch als jenes eigene Beispiel des Plato bürgt uns das Ethos seines ganzen Philosophirens dafür. Und solche rein sachliche Vorzüge kommen dem Aristoteles allerdings zuweilen im Vergleiche mit Plato zu. Aber ich sage zuweilen, nicht aber immer, oder auch nur in der Regel. Desswegen muss man den Aristoteles gegen unbefugte Tadler in Schutz nehmen, so lange, wenigstens nach eignem Dafürhalten, der sachliche Vorzug vor Plato auf seiner Seite ist. Jenseits dieser Gränzen muss man aber wiederum eifersüchtig darüber wachen, dass vom platonischen Interesse auch selbst an Aristoteles nichts vergeben werde. Und dabei kommt allerdings ein Umstand dem Plato mehr noch zu statten als dem Aristoteles. Plato nämlich wird nur dann hinlänglich tief und seiner eigenen Absicht entsprechend aufgefasst, wenn man ihn nicht „nur buchstäblich" auffasst, aber die kunstvolle Einrichtung seiner Schriften giebt uns auch wirklich, wie wir gesehn haben, ausreichende Anweisung für ein solches Hinausgehen über den Buchstaben. Bei Aristoteles aber drängt uns nicht selten die gegenwärtige Gestalt seiner Schriften den Zweifel auf, ob sie ein durchaus treues und genügendes Bild von der eigentlichen Meinung und Absicht des Aristoteles ist, und namentlich auch darüber, in wieweit und ob überhaupt Aristoteles selbst diese Gestalt der allgemeinen Veröffentlichung für würdig und fähig erklärt hat.

Schon über die Genesis des platonischen Standpunkts reflectirt Aristoteles an mehr denn einer Stelle [1]), seinem oft bezeugten Grundsatze treu: dass wir nur dann eine Sache wirklich wissen, wenn wir ihre Entstehung begreifen und gleichsam nacherzeugen. Und was er zu diesem Ende über Plato beibringt, ist im Allgemeinen auch ganz wohl zutreffend [2]), wenn auch die

---

[1]) Metaph. I. 6. XIII. u. fol.

[2]) Nach Aristoteles bildete sich Platons Anschauung so, dass er zunächst von der Wahrheit des heraklitischen Flusses ergriffen war, und denselben anerkannte, — nur nicht in der von Heraklit gelehrten Allgemeinheit, sondern in Einschränkung auf die sinnliche Welt. Zu dieser Einschränkung bestimmte ihn aber die von Sokrates empfangene und aller Wissenschaft für unerlässlich geachtete Tendenz auf Begriffsbestimmung, welche für die Welt des heraklitischen Flusses zwar aufgegeben werden musste, grade dadurch

Digitized by Google

Darlegung des Einzelnen zum Theil etwas äusserlich und mechanisch verfährt. Kömmt es doch zum Theil so heraus, als wäre Plato wirklich nur der glückliche und geschickte Combinator und Compensator der betreffenden pythagoreischen, heraklitischen, sokratischen, eleatischen und anderweitigen Elemente gewesen, ohne dass dabei auf seine persönliche Eigenthümlichkeit und Ursprünglichkeit ausreichende Rücksicht genommen zu werden scheint. Indessen mehr noch die Darstellung als die Absicht, mehr noch den Wortlaut als den eigentlichen Sinn des Aristoteles möchte ich hierfür in Anspruch nehmen. Man halte sich nur immer genau in denjenigen Gränzen, die der jedesmalige Zusammenhang der über Plato's Genesis berichtenden Stelle vorschreibt, und man wird jenen Aristoteles bedrohenden Schein der Aeusserlichkeit mehrfach entweder zu vermindern oder doch zu entschuldigen im Stande sein.

Im Allgemeinen trägt diese die Genesis des platonischen Standpunktes betreffende Reflection, wie nicht übersehn werden darf, nicht sowohl den Character einer biographischen Aufzählung der jenen Standpunkt erzeugenden Factoren als vielmehr den einer logischen Anordnung derselben. In einem einzelnen, und zwar in einem zur Ideenlehre gehörigen, nicht unwesentlichen Punkte ist indessen auch das Erstere der Fall. Da unterscheidet Aristoteles ausdrücklich ein Früher und ein Später der Behauptung und Betrachtungsart Plato's und diese Unterscheidung müssen wir sofort hier, und zwar als einen Beweis für die wenigstens intendirte Sorgsamkeit des aristotelischen Berichtes beachten, wennschon wir auf die nähere Bedeutung des Unterschiedenen noch nicht eher eingehn können, als bis wir uns überhaupt Dasjenige, was Aristoteles als den fertigen Bestand des platonischen Systems beschreibt, vergegenwärtigt haben.

---

aber zum Hinweis auf das Vorhandensein einer andern Welt diente, die jenem Flusse entrückt sein, und zu ihrem Inhalte die als Ideen hypostasirten sokratischen Begriffe haben sollte. Der so gewordenen Anschauung vindicirt Aristoteles dann, zwar ohne dabei ihre Eigenthümlichkeit ganz zu übersehn, dennoch die grösste Verwandschaft mit der pythagoreischen, nur dass diese τὰ ὄντα durch Nachahmung der Zahlen, Platon aber durch Theilnahme (μεθέξει, κατὰ μέθεξιν) an den Ideen sein lasse, wie denn auch Beide die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses zwischen enen beiden Seiten unerledigt gelassen hätten. Einiges Andere s. u.

Digitized by Google

Innerhalb dieses Bestandes sind es nun aber zunächst einige allgemeine und zwar vorzugsweise formelle Erwägungen des Platon, deren Aristoteles gedenkt und zwar mit Zustimmung gedenkt.

„Mit Recht," heisst es Nicom. Eth. I. 2., „hat Platon den Zweifel aufgeworfen, ob die jedesmalige [1]) Untersuchung sich von den Principien her, oder zu diesen hin bewege", eine Bemerkung, die bereits Zeller (pl. Stud. p. 216.) zutreffend als eine allgemeine, die einzelnen Theile des Systems gleich sehr angehnde characterisirt, und auf Republik VII. 511 b. bezogen hat. Nahe verwandt hiermit ist es, wenn Aristoteles in dem Allgemeinen, was er über die Philosophie sagt, d. h. über deren Aufgabe und Werth, Umfang und Eintheilung, Anfang und Ende mehrfach so genau mit Platon übereinstimmt, dass an eine absichtliche Rückbeziehung auf Diesen, und vollends an eine Abstammung der aristotelischen Gedanken aus den platonischen nicht füglich zu zweifeln ist [2]). Und auch das mag noch hier angeführt werden, dass wenn Aristoteles zur Erläuterung irgend einer Sache Beispiele braucht, er dieselben nicht selten aus Platon entnimmt. Denn auch darin verräth sich ja offenbar der Grad der Aufmerksamkeit sowohl wie der Anerkennung, den

---

[1]) Die Einschränkung dieser Aporie auf die Ethik (Interpr.: in hac doctrina) ist nach Plato's wie Arist. Sinn ebensowenig berechtigt, als wie die ausschliessliche Beziehung der aristotelischen Bemerkung nur auf eine platonische Stelle. Soll nur eine genannt werden, so hat allerdings die von Zeller angegebene den meisten Anspruch darauf. Aber jener Unterschied reicht weiter: er zieht sich durch den ganzen Umfang des platonischen Systems hindurch, wie er denn auch seine frühste Wurzel schon in dessen fundamentaler Entgegensetzung von Idee und Erscheinung hat. Im Einzelnen beruht unter anderen auch derjenige Unterschied von „ausarbeitenden und construirenden Dialogen darauf, den unser I. Theil hervorgehoben hat. Die Ansichten älterer Gelehrten über die Beziehung der aristotelischen Stelle auf Platonisches s. bei Zell ad l. Aristoteles entwickelt aus dieser platonischen Aporie seine folgenreiche Unterscheidung des doppelten γνώριμον und πρότερον. (Top. VI. 4. 3.) Vgl. Ueberweg p. 166.

[2]) Hierzu vgl. u. A. Boeckh quare Plato et Aristoteles initium philosophiae perhibuerint mirationem. Berliner Index 1829. Das Gesagte schliesst natürlich auch hierin Unterschiede nicht aus. Insonderheit ist grössere Vollständigkeit oder doch Ausdrücklichkeit auch hier auf Seiten des Aristoteles

Digitized by Google

Aristoteles im Allgemeinen für alles Platonische besitzt [1]). So dass es schon hiernach gar nicht mehr so sehr überraschen kann, wenn wir gelegentlich den Aristoteles sich als einen Platoniker und die Ideenlehre als die (ihm) gewohnte „Methode" bezeichnen hören. Was Kant für Fichte's, Fichte für Schelling's, Schelling für Hegel's Anfänge war, das und noch mehr ist für Aristoteles der Platonismus gewesen, der Ausgangspunkt und die Voraussetzung seines wissenschaftlichen Denkens, auf die er sich oft selbst da unwillkührlich zurückbezieht, wo eine absichtliche Zurückbeziehung nicht vorzuliegen scheint [2]). Von der andern Seite richtet indessen Aristoteles auch wiederum gewisse Vorwürfe und Einwendungen so stehend gegen Platon; dass man die davon in Anspruch genommenen Seiten des Platon nach Aristoteles Meinung ohne Frage als solche voraussetzen muss, die bereits in Platons ganzer Geistesart und in der Grundanlage seines Systems begründet gewesen seien [3]). Ausgehend vom Platonismus langt Aristoteles doch bei wesentlich von diesem verschiedenen Zielpunkten mittelst einer gleichfalls durchaus

---

1) Besonders reich an Belegen hierfür sind die rhetorischen und logischen Schriften: so wird Rhetorik III. 7. auf das Ironische im Phaedrus verwiesen, Rhetorik III. 4. der Begriff εἰκών aus der Republik erläutert; Aehnliches findet sich Rhet. II. 23. und III. 18. mit Beziehung auf die Apologie. In den Soph. elench. XII. 8. das ἀγαγεῖν εἰς ἄδοξον ἢ ψεῦδος mit Beziehung auf den Kallikles im Gorgias. Die ἐρασταὶ γελοῖοι in Nicom. Eth. VIII. 8. bezieht Ueberweg p. 173 auf die Scenerie des Lysis; und Aehnliches liesse sich auch sonst noch beibringen. Selbst die Anführung des sokratischen Namens in Beispielen wie Categor. VIII. 13. (§. 19.) De interpr. VII. 17. (§. 7) ist neben dem historischen Sokrates auf den platonischen doch auch wenigstens mitzubeziehn, wie ja auch Platons Namen selbst in gleicher Weise vorkömmt.

2) Ausser den bekannten Stellen gehört hierher auch die erste Person in Stellen wie Metaphys. A. 9. p. 999 b. 9. δείκνυμεν, über die man Bonitz und Schwegler ad l. nachsehe.

3) Ritter p. 10. hebt als die Stellen, in welchen Arist. sich am stärksten über Platon äussert hervor: Analyt. post. I. 22. Met. III. 2. Eth. Eud. I. 8. Anal. post. II. 19. De gen. et corr. I. 2. Indessen schon Trendelenburg (de ideis p. 5.) und Carrière (p. 65.) haben daran erinnert, wie der an Plato adressirte Tadel oft Andere, z. B. seine servi imitatores mehr betrifft als ihn selbst, während anderseits manches dem Sokrates gezollte Lob auch den Platon mitbetrifft.

Digitized by Google

eigenthümlichen Methode an. Diese Duplicität, welche uns in Aristoteles Verhalten gegenüber Plato so schon im Allgemeinen und Formellen entgegentritt, begleitet uns dann auch noch weiter, wenn wir auf den materiellen Inhalt und auf die Einzelnheiten des platonischen Gedankencomplexes eingehn. Hier modificirt sie sich indessen eigenthümlich je nach der Verschiedenheit der drei Gruppen, in denen unser erstes Buch diese letzteren früher darzustellen versucht hat. Ueberall freilich herrscht in Aristoteles Betrachtung die Richtung auf das Einzelne, Fertige, ja selbst Aeusserliche der platonischen Gedanken vor, aber da diese selbst sich etwas verschieden darstellen in den einleitenden, ausarbeitenden und constructiven Dialogen, so ist auch Aristoteles Verhältniss zu ihnen ein verschiedenes, indem sowohl die Vollständigkeit des bei Aristoteles anzutreffenden Berichts als auch die Zustimmung seines Urtheils grösser für die erste und dritte Gruppe als für die zweite, und wiederum unter jenen beiden grösser für die dritte als für die erste ist. Je mehr auch schon bei Platon selbst, wie dies in der zweiten Gruppe der Fall ist, das Einzelne äusserlich fertig heraustritt, desto weniger weiss Aristoteles der Regel nach mit ihm anzufangen, und desto spärlicher fällt in Folge davon nicht nur seine Anerkennung, sondern auch überhaupt seine Berücksichtigung aus. Beide wachsen dagegen in gleichem Maase, je mehr die platonischen Details ihren innern und allgemeinen Zusammenhang untereinander und mit einer durch sie alle hindurch gehnden Grundanschauung offenbaren, wie dies bei der ersten und dritten Gruppe der Fall ist, denn diesen gegenüber fühlt Aristoteles noch entschiedener als wie bei der mittleren das Bedürfniss, jene Einzelnheiten von dem ihnen eigenthümlichen, ihm selbst aber fremden Gesammtzusammenhange zu befreien, was ihm dann Gelegenheit giebt, überhaupt häufiger, als es bei der mittleren Gruppe der Fall ist, auf Platonisches einzugehn. Hat er diese Operation aber erst einmal vollzogen, so erleichtert dieselbe ihm dann auch weiter seine relative Anerkennung und Benutzung derselben. Und zwar findet das Eine wie das Andere mehr noch da statt, wo jene Details, wie in der dritten Gruppe, als Consequenzen jenes allgemeineren Zusammenhangs auftreten, als da, wo sie, wie in der ersten

Digitized by Google

nur noch erst dessen Keime sind, da in jenem ersteren Falle das Band zwischen Einzelnem und Allgemeinem offenbar noch bestimmter und fertiger heraustritt als in letzterem. So offenbart sich also auch hier wieder die bei Aristoteles an sich vorhandene, und wie man sieht, von ihm selbst auch lebhaft empfundene Heterogenität von Platon: neben und trotz dieser aber auch zugleich die dem Aristoteles gleichfalls zum Bewustsein gekommene Zusammengehörigkeit beider. Durchgehnds übersetzt Aristoteles aus dem Platonischen in seine eigne Sprache: eine solche Uebersetzung wäre aus entgegengesetzten Gründen überflüssig, sowohl wenn Aristoteles sich gar nicht, als auch wenn er sich durchaus als Platoniker wüsste [1]). Sie erscheint ihm um so unerlässlicher, je mehr ihm die einzelnen platonischen Bestimmungen als von der Stärke einer Gesammtanschauung getragen entgegentreten. Je mehr er sie aber vollzieht, desto mehr befähigt sie ihn auch, im Fremden das Eigene wieder zu erkennen, während anderseits die schon bei Platon fertig und für sich heraustretende Einzelbestimmung in gleichem Maasse sowohl dem Uebersetzungsprocess des Aristoteles widerstrebt, als auch demselben volles Verständniss oder gar Zustimmung abzugewinnen ausser Stande ist [2]).

Demgemäss beginnen wir jetzt mit der zweiten Gruppe, bei der also dies Letztere am meisten stattfindet. Ihr haben wir nicht weniger als dreizehn Dialoge zugezählt, und wie schwerwiegende, künstlerisch wie wissenschaftlich gleich sehr bedeutende fanden sich darunter! Dem gegenüber erscheinen mir nun aber doch die Berücksichtigungen des Aristoteles, zumal die mit ausdrücklicher Namensbezeichnung, sei es des Dialogs,

---

1) Höchstens könnte man daran erinnern, dass nach dem Theil I. §. 1. besonders p. 26 seq. Gesagten die eigne Intention und Beschaffenheit der platonischen Schriften etwas diesem Uebersetzen Analoges zu fordern scheint.

2) Uebrigens kann auf dies Verhältniss auch die Abfassungszeit der beiderseitigen Schriften mitbestimmend eingewirkt haben. Denn es ist natürlich, dass er in unseren Schriften, deren Mehrzahl offenbar aus seiner reifsten Periode herrührt, vorzugsweise auf die am spätesten erschienenen Schriften des Plato, d. h. auf die der dritten Gruppe angehörigen — und wiederum wegen ihres näheren Zusammenhangs mit dieser auch auf die erste Gruppe mehr als auf die zweite eingeht.

Digitized by Google

sei es seines Verfassers vorkommenden, verhältnissmässig spärlich, wie auch das aristotelische Urtheil hier fast durchgehnds am ungünstigsten ausfällt. Der platonischen Zurückführung der Tugend auf Wissenschaft, der Wissenschaft auf Erinnerung gedenkt Aristoteles allerdings, wie er auch die eigentliche Ideenlehre mehrfach durchdiscutirt. Aber dafür werden die zwischen jenen beiden ersten Seiten und dieser letzteren gleichsam in der Mitte liegenden, und vorzugsweise auf die Begriffe das Eins, des Seienden, und des sittlichen Guts bezüglichen Stücke vernachlässigt, woher denn nicht nur der innere Zusammenhang, der alle diese verschiedenen Theile in der Anschauung des Platon zu einem organischen Ganzen vereinigt, bei Aristoteles nirgends genügend heraustritt, sondern auch selbst jene zuerst genannten Stücke nicht einmal ihr volles wissenschaftliches Recht empfangen. Und in demselben Verhältnisse, in welchem die Darstellung eine nicht ganz sorgsame ist, wird nun auch die Beurtheilung eine harte und abweisende.

Es war der Grundgedanke der platonischen Tugendlehre (vrgl. Theil I. p. 128 seq.), dass die Tugend auf Wissenschaft zurückzuführen, und dass sie in Folge davon in allem Wesentlichen Eine, oder noch richtiger gesagt, Eins, nämlich Wissenschaft sei, und dass auch sie so entstehe, wie Wissenschaft überhaupt entsteht; und es war zwar paradoxe, doch aber auch leicht in ihrem wahren Sinne zu erfassende Consequenz dieses Grundgedankens, wenn gelegentlich dem wissentlich Fehlenden ein Vorzug vor dem unwissentlich Fehlenden beigelegt wird. Alles dies berührt nun auch Aristoteles, besonders Nic. Eth. VI. 5. VII. 3., Eudem. III. 1., Politik. I. 13., Metaph. V. 29.[1]), aber er thut es doch nur, um dagegen seine eigne abweichende Auffassung geltend zu machen, welche sich vorzugsweise auf drei Unterscheidungen stützt, auf die Unterscheidung sowohl von den dreifachen Elementen, welche zum Zustandekommen der Tugend erforderlich sein, als auch der dreifachen Richtungen, welche für unsere Vernunftthätigkeit möglich sein sollen, als auch endlich der eigenthümlichen und ganz besonderen Beziehungen,

[1]) Vgl. dazu besonders Protag. p. 352 b. 360 d. Meno. p. 70 a. u. Hipp. min. p. 365 seq. u. vielleicht auch Laches 131 d. 185 a. 188 b. (Nicom. III. 9.)

Digitized by Google

welche den Character der einzelnen sittlichen Berufsarten begründen. In den damit gegebenen eigenen Auffassungen des Aristoteles ist derselbe nun zwar sehr zu billigen: aber nicht ebenso auch in der von ihnen aus gegen Plato gerichteten Polemik. Es wäre falsch, wenn man die Tugend mit Wissenschaft identificiren wollte. Aber es ist auch gar nicht wahr, dass Platon dies gethan und gelehrt habe. Nicht identificirt hat er die Tugend mit der Wissenschaft, sondern nur jene auf diese als auf ihre entscheidendste Bedingung zurückgeführt; und diese Zurückführung hat er auch nicht etwa deswegen unternommen, weil er damit jene anderen beiden Momente — das Moment der natürlichen Anlage und das der praktischen Uebung — ausschliessen, sondern vielmehr desswegen, weil er mittelst der Wissenschaft das zeitliche Leben, und die für dasselbe erforderliche Tugend an das Ewige knüpfen wollte. Die Tugend, wenn anders sie wahre Tugend sein soll, bedarf eines beständigen Princips, dass sie nicht wie ein Sklave vom launigen Herrn, von dem Ab- und Zuströmen des Sinnlichen, von dem Auf- und Absteigen der Affecte hin- und hergezerrt werde. Ein solches Princip vermag ihr nur das Göttliche und Ewige mitzutheilen, und mit diesem wiederum nur die (ihrerseits auf Erinnerung zurückgehende) Wissenschaft zu vermitteln. Das ist der eigentliche Sinn und das Ganze der platonischen Tendenz in Betreff der Begriffe Tugend und Wissenschaft, gegen welche Tendenz es daher auch gar nichts verschlägt, wenn Aristoteles an jene drei Seiten des Natürlichen, Praktischen und Theoretischen erinnert, ohne welche nach ihm keine wahre Tugend zu Stande kommt. — Ebenso wäre es falsch, und zwar grade auch nach platonischen Grundsätzen falsch, wenn man die Tugend nur in der Einheit ihres allgemeinen Gattungsbegriffs, und nicht auch in der Vielheit ihrer einzelnen Arten betrachten, und bei letzteren nicht auch das Eigenthümliche beachten wollte, was durch Verschiedenheit der Objecte, Veranlassungen, äusseren Erscheinungen u. s. w. in sie hineinkommt. Aber wo hätte Platon diesen Fehler denn auch wirklich begangen [1])? Er weiss

---

1) Sophist. p. 258 e. kann nur mit Unrecht hierher gezogen werden (s. Theil I. 229.)

Digitized by Google

die Tugend des Mannes recht wohl von der der Frau, die Tugend des Bürgers von der des Mannes zu unterscheiden, nur dass er, wie er den Menon darüber belehrt, dass mit der blossen Aufzählung der einzelnen Tugendarten die begriffliche Einheit der Tugend noch nicht gegeben sei, so dem Aristoteles gegenüber betonen würde, dass mit dieser Verschiedenheit der Arten die Einheit des Gattungsbegriffs nicht aufgehoben werde. Wenn aber, woran ich nicht zweifle, Aristoteles dies anerkennt, so findet zwischen ihm und Platon überhaupt keine andere Differenz statt, als dass der Eine seiner ganzen Geistesart und Richtung nach mehr auf die eine, der Andere aber auf die andere Seite den Accent legt. — Endlich hat auch darin Aristoteles offenbar Recht, wenn er in Kunst und theoretischer Wissenschaft den Begriff eines „absichtlichen Fehlens" eigentlich überhaupt nicht zugeben will, und wenn er in rein ethischer Hinsicht dasselbe für unverantwortlicher hält, als das sogenannte unabsichtliche Fehlen. Aber giebt es nach Sokratisch-Platonischen Voraussetzungen denn auch überhaupt ein absichtliches Fehlen? Oder wird nicht vielmehr dieser Begriff als eine contradictio in se vom Plato überhaupt nur zugelassen, um durch das aus ihm hergeleitete Paradoxon recht stark an die Unerlässlichkeit des wissenschaftlichen, des ewigen Moments -- und in diesem auch an das der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit — zu erinnern. So trifft in diesen drei, die Tugendlehre an sich betreffenden Punkten Aristoteles Polemik also nicht so sehr den Platon, als wie die Auffassung, welche Aristoteles sich von ihm gebildet hat.

Damit aber die Tugend in Wahrheit wissenschaftlichen Charakter und in diesem die Grundlagen ihres eignen Wesens besitzen könne, muss die Wissenschaft selbst wieder auf Erinnerung zurückgeführt werden, und zu dieser ein ganz analoges Verhältniss haben, wie die Tugend zu ihr. Das war der zweite Hauptschritt, den Plato in der Entfaltung seines Systems that, und zu dessen Rechtfertigung er es zwar nicht verschmähte, sowol an ein bekanntes sophistisches Dilemma, als auch an mythische Ueberlieferung, als auch endlich an jenes katechetische Experiment mit dem Sclaven anzuknüpfen: dessen volle Rechtfertigung desswegen aber doch nicht als auf diese drei Instanzen

Digitized by Google

beschränkt anzusehn ist, vielmehr ganz allgemein in der Grundanschauung des platonischen Systems wurzelt, in seinem alles beherschenden Gegensatze zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt, von denen jene dieser wie überall, so auch bei Gelegenheit des Erkenntnissproblems zu ihrer Erklärung bedarf. Von dieser allgemeineren Rechtfertigung der platonischen Wissenschaftslehre findet sich nun aber bei Aristoteles keinerlei Notiznahme: auch hier wieder wird die unmittelbare Gestalt der platonischen Aeusserungen abgestreift, bevor ihnen — mutatis mutandis — zugestimmt wird. (Analyt. prior. II. 21. u. post. I.) [1]) Den wahren Grund und Sinn der platonischen *ἀνάμνησις* verlegt Aristoteles nämlich in den Unterschied des Allgemeinen und Besonderen, von denen man dieses in jenem gewissermassen schon mitwisse, gewissermassen aber auch nicht: und von hieraus versteht sich nun leicht, wie er jenes Dilemma zu brechen, jene katechetische Erscheinung zu erklären, und jenes Mythische relativ anzuerkennen vermag, ohne doch in irgend einem dieser Punkte dem Specifischen der platonischen Meinung beizutreten. Denn dass Plato's *ἀνάμνησις* mit jenem Unterschiede genau zusammenhängt, ist allerdings richtig, wie schon allein die Bemerkung in Phaedrus p. 245 b. beweisen würde, nach welcher kein Thier, sondern nur der Mensch den allgemeinen Begriff erfasst, letzterer diesen aber auch nicht zu erfassen vermöchte, falls er nicht in der Praeexistenz einen mehr oder minder anhaltenden Einblick in das Jenseits gethan hätte. Aber genauer ist dieser Zusammenhang in Plato's Sinne doch dahin zu bestimmen, dass jenes Vorhandensein des allgemeinen Begriffs in der menschlichen Erkenntniss nur einer von den vielen Punkten ist, die die Voraussetzung jenes Ewigen, Himmlischen, Transcendenten, Praeexistenten nothwendig machen sollen, nicht aber dahin, dass die Bedeutung des Letzteren allein auf jenen Unterschied des Allgemeinen und Besondern zu reduciren sei. Aristoteles reducirt also auch hier das Mythische auf einen rationellen Kern, während umgekehrt Platon das Bedürfniss fühlt, das Rationelle durch Zurückführung auf Mythisches zu vertiefen. — Hier trifft die Zustimmung des Ari-

[1]) Auch die Scholien, sowie Trendelenburg p. 14 erkennen hier Schwächen der Aristotelischen Erörterungen.

Digitized by Google

stoteles das Eigenthümlich-Platonische nicht besser, als wie vorhin seine Polemik. Und ähnlich wie bei diesem Grundgedanken der platonischen Wissenschaftslehre steht es dann auch bei denjenigen Auffassungen, die Plato von jenem aus entweder ganz oder doch theilweise abgewiesen hat, um Aristoteles Verhältniss zu denselben. Zwar könnte hier schon eher, wenigstens im Gegensatze, eine genaue Correspondenz vorausgesetzt werden. Denn allerdings anders als wie Plato steht er zum Protagoras und zum Heraklit, zu denjenigen Richtungen, mit deren Auffassung sich der zweite und dritte Haupttheil des Theaetet beschäftigt, und vor allem zu dem in diesem Dialoge gelegentlich erwähnten mechanischen Materialismus. Letzterer interessirt den Aristoteles offenbar in besonders hohem Grade, wegen der in seinem Standpunkte enthaltenen Möglichkeit einer fruchtbaren und genauen Einzelbetrachtung, während derselbe dem Platon dagegen in eben so hohem Grade widerstrebt wegen seines Mangels an philosophischem Ernst und Nachdruck, wegen seiner Vernachlässigung des allgemeinen Zusammenhangs über der Tendenz auf die Einzelnheiten, wegen seiner Verläugnung des jenseits des Sinnlichen liegenden übersinnlichen Gebiets. Ihm gegenüber hebt Platon daher auch die dynamisch-materialistische Anschauung des Protagoras und Heraklit als die ungleich vorzüglichere hervor, wie dies theils aus seiner ungleich genauern Widerlegung derselben hervorgeht, theils auch aus dem Umstande, dass diese Anschauung zwar nur ein Moment, aber doch auch wirklich ein solches in der eigenen des Plato bildet. Nicht gegen diese Anschauung durchaus polemisirt Platon, wie Aristoteles dagegen sein von ihm vielleicht etwas überschätztes principium identitatis richtet: sondern nur gegen deren Uebertragung und Ausdehnung von der sinnlichen Hälfte der Welt auch auf die übersinnliche. Von jener Hälfte aber behauptet Plato den allgemeinen Fluss so gut wie Heraklit und Protagoras selbst, und sie bezeichnet ihm daher auch gewissermassen eine Ausnahme von dem in jenem Principium gegebenen Gesetz, das auf sie ebensowenig Anwendung findet, als eine begrifflich-wissenschaftliche Bestimmung von ihr möglich ist. So können auch hier Aristoteles und Platon zwar einzelne Argumente untereinander gemein haben, wie z. B. Aristoteles sich (Metaph. IV. 5.)

Digitized by Google

ganz und gar jenes Argument gegen die aus dem heraklitisch-protagoreischen Standpunkt ergebende Gleichschätzung aller Wahrnehmungen aneignet, welches Plato (Theaet. p. 170 seq. bes. auch p. 178) in dem Vorzuge findet, den man in Betreff der Zukunft jedes Mal dem betreffenden Sachverständigen vor dem Laien giebt, und wie auch sonst Aristoteles Polemik mehrfach nur eine freie Wiederholung der aus dem Theaetet entnommenen Themata ist. Aber bei dem Einen stehen die einzelnen Argumente sowohl wie das Ganze seiner Polemik doch in einem wesentlich andern Zusammenhange, als wie bei dem Andern. Der dialektische Gang des platonischen Theaetet beruht darauf, dass gleichsam von selbst der gesuchte Begriff von Wissenschaft, der diese an das Ewige anknüpft, für den aufmerksamen Leser hervorspringen soll, nachdem sowohl die der Wissenschaft untergeordneten Erkenntnissstufen als auch die einseitigen Meinungen über das Wesen der Erkenntniss überhaupt sich in ihrer Einseitigkeit und Unzulänglichkeit herausgestellt haben. Aristoteles dagegen —. man denke z. B. doch nur an seinen Eingang der Metaphysik — sammelt aus diesen Meinungen sowohl wie aus jenen Stufen gleichsam die einzelnen Momente heraus, auf deren Zusammenfassung sein Wissenschaftsbegriff beruht. Bei Platon begreift man oft nicht mehr auch nur die Möglichkeit der seiner Auffassung entgegenstehnden Irrthümer, als welche in sich so gut wie gar kein Moment der Wahrheit zu enthalten scheinen: bei Aristoteles dagegen verschwindet gegen die Aufzeigung eines solchen fast ganz das Irrthümliche, das doch auch er an den ihm entgegenstehnden Ansichten nicht abläugnet. Aber in alle diesem liegt doch weniger ein eigentlicher Gegensatz als nur eine blosse Verschiedenheit. Auch hier fehlt die genaue Correspondenz zwischen beiden Seiten.

Noch mehr werden wir dieselbe indessen vermissen, wenn wir uns jetzt dem eigentlichen Centrum unserer gegenwärtigen Betrachtung nahen, indem wir den Bericht des Aristoteles erwägen, soweit dieser die platonische Güter- und Ideenlehre betrifft. Hat Aristoteles diejenigen fünf Dialoge, aus denen wir früher diese beiden wichtigen Disciplinen entwickelt haben, ausdrücklich genannt? oder wenn das auch nicht, so

Digitized by Google

doch wenigstens den Inhalt derselben berücksichtigt, und zwar in einer der Bedeutung der Sache selbst, sowohl nach Seiten der Vollständigkeit als nach Seiten der Richtigkeit entsprechende Weise?

Nur einen einzigen unter diesen Dialogen, den Gorgias nämlich, finden wir namentlich erwähnt, und auch diesen nur für jene mehr logisch-formelle, als ethisch-materielle Einzelnheit, deren wir bereits oben gedachten (vgl. p. 83. not. 1.). Alle übrigen entbehren dagegen dieser Beglaubigung [1]), wenn anders ein solche Nennung überhaupt so bezeichnet zu werden verdient. Denn jedenfalls anderseits — wiewohl diese Nennung für die übrigen Dialoge fehlt: an deren Berücksichtigung durch Aristoteles, an seiner Kenntniss derselben und Anerkennung als platonischer Werke kann in meinen Augen nicht mit Recht gezweifelt werden. Die Frage aber, ob Aristoteles diese Cardinalpunkte der platonischen Philosophie mit historischer Treue und Vollständigkeit erfasst habe, fordert zuvor eine kurze Erinnerung an den innern Zusammenhang, der dieselben sowohl unter sich, als mit den bisher betrachteten zwei Disciplinen verknüpft. Denn allein in diesem liegt der richtige Massstab für Anwendung jener beiden Prädikate gegeben.

Der platonischen Tugend- und Wissenschaftslehre diente die Güterlehre und das, was wir die Ideenlehre im engern Sinne genannt haben, zur unerlässlichsten Voraussetzung. Denn nur, weil stillschweigend die Tugend als ein sittliches Gut, und die Wissenschaft als festes Ergreifen eines ewigen Seins gedacht wurde, wurde auch die Tugend auf Wissenschaft, und diese wiederum auf Erinnerung zurückgeführt. Giebt es überhaupt kein ewiges, weil ewig, in sich festes, weil in sich fest, auch festerkennbares Sein, so giebt es im eigentlichen und strengen Wortsinn auch keine Wissenschaft. Und ist die Tugend kein sittliches Gut, so ist ihre Zurückführung auf Wissenschaft auch ebensowenig gerechtfertigt, als nothwendig. Was heisst also —

---

[1]) Auf diesen Gesichtspunkt, d. h. auf die Aechtheitserweisung platonischer Schriften durch Aristotelische Anführungen ist man neuerdings, namentlich nach den bekannten Verhandlungen von Zeller über die Leges, und von Suckow über den Phaedrus besonders aufmerksam geworden. Das Lehrreichste darüber enthalten Ueberwegs Untersuchungen u. s. w.

Digitized by Google

so musste Platon fragen, nachdem er die Begriffe von Tugend und Wissenschaft erörtert hatte — was heisst ewiges Sein? was heisst sittliches Gut? In welchem Verhältnisse steht der Begriff des letzteren zu den ihm so nahe liegenden Momenten des Nützlichen, Angenehmen und Schönen? In welchem der des ersteren zu dem Grundgegensatz früherer Philosophie, zu dem Heraklitischen Fluss des Werdens, und zu der Starrheit des Eleatischen Eins? In welchem Verhältnisse endlich beide Begriffe, der des ewigen Sein's und der sittlichen Guts, untereinander? Und seine Antworten auf diese verschiedenen Fragen lassen sich kurz in die beiden Sätze zusammendrängen: einmal, dass das sittliche Gut die angegebenen drei Momente in sich enthält, ohne aber doch durch je eins derselben, oder sie alle erschöpft zu werden; und sodann dass die Idee als höhere Ausgleichung des Eins und des Vielen, des Seins, des Nichtseins und des zwischen beiden wie in der Mitte stehenden Werdens, diejenige Wahrheit ist, an welcher Theil haben muss, nicht nur was irgendwie als ein Seiendes betrachtet werden will, sondern auch das Nichtseiende selbst, sofern von diesem überhaupt soll die Rede sein können. Vollends in einen Punkt fallen diese beiden Sätze aber dadurch zusammen, dass dem Plato jedes Gut als ein wahrhaft Seiendes, jedes wahrhaft Seiende als ein Gut gilt. Und aus diesem letzteren Grunde begreift sich daher auch das leicht, dass die platonische Güterlehre sich bald über die mehr populären und practischen Seiten ihrer Betrachtung zu dem Entwurf der allgemeinsten metaphysischen und logischen Kategorien erhebt, zu einem Entwurf, der zwar auch für jene Seiten ein nothwendiger Schlüssel ist, und ihnen mithin dient, in dieser Bestimmung seine eigne Bedeutung aber doch noch keineswegs erschöpft. Der Gorgias ist nur das Vorspiel des Philebus, der Philebus aber das wahre Fundament für die die Ideenlehre entwickelnden Dialoge. An diesem innern Zusammenhange und Werthverhältnisse der platonischen Gedanken müssen daher auch die Aristotelischen Darstellungen derselben abgemessen werden, wenn man sie in Hinsicht ihrer Richtigkeit und Vollständigkeit prüfen will.

Es ist — unter jenen mehr practisch-populären Seiten der

Digitized by Google

Platonischen Güterlehre — eigentlich nur die die Lust [1]) betreffende, deren Aristoteles so gedenkt, dass seine Beziehung auf Platon dabei ausser Frage ist; und auch in Betreff dieses Punktes selbst scheint seine Auffassung nicht überall treu und zutreffend zu sein. Ich sage absichtlich: scheint; denn wiewohl es allerdings mehrfach den Anschein hat, als erblicke und bekämpfe Aristoteles in der platonischen Behandlung der Lust eine unbedingte Verwerfung derselben, so glaube ich doch, dass dies mehr dem Anscheine nach als wirklich, mehr nach den einzelnen Worten, als nach der ganzen Absicht des Aristoteles der Fall ist. Platon war kein unbedingter Gegner der Lust: und Aristoteles hat ihn auch nicht eigentlich als solchen bekämpft. Nur, weil allerdings einzelne Aeusserungen des Platon gegen die Lust stärker sind als wie sie Aristoteles machen würde, nur weil Aristoteles die Lust zuweilen noch entschiedener vertheidigt als wie er es seinen Grundprincipien nach eigentlich kann und darf: macht die Differenz der Beiden in Betreff dieses Punktes oft den Eindruck eines noch grösseren Umfangs auf uns, als wie er an sich vorhanden ist, „gleichwie der," nach Ueberwegs treffenden Worten bei einer ganz ähnlichen Gelegenheit (l. l. p. 179), „welcher räumlich auf der einen Seite einer Bahn steht, schon die Mitte derselben der entgegengesetzten Seite naheliegend erblickt." Uebrigens aber sind Aristoteles und Platon in ihren Auffassungen von der Lust nicht so gar weit auseinander; ja selbst noch jene anderen Begriffe des Nützlichen, Schönen u. s. w. behandelt Aristoteles oft in einer so durchaus von Platon's Vorgang bestimmten Weise, auch ohne dass man eine eigentliche, bewusste Beziehung auf diesen anzunehmen hätte — dass darnach auch die Vollständigkeit der aristotelischen Angaben über die platonische Güterlehre — ebenso wie ihre Treue — für eine genauere Betrachtung doch noch etwas grösser wird, als wie sie beim ersten Anblick zu sein scheint, wennschon beide nicht allzu gross sind.

Und steht es nicht ganz ähnlich auch in Betreff jener tie-

[1]) Vgl. Nicom. X. 2. VII. 12—15. Magna Moral. II. 7. coll. 5. und über das Verhältniss jener beiden Abschnitte zu einander Antons Abhandhandlung Danzig 1862. Nicom. II. 2. erkennt Aristoteles die von Platon hervorgehobene pädagogische Bedeutung der Lust an.

Digitized by Google

feren Untersuchungen, zu denen die eben erwähnten nur erst den Eingang bilden? Weder der Philebus noch der Sophist, noch der Politikus, noch der Parmenides werden irgend einmal ausdrücklich genannt. Auch sind es nur wenige Stellen, in denen, zwar ohne Nennung eines dieser Dialoge, deren Inhalt dessenungeachtet so erwähnt würde, dass die Beziehung dieser aristotelischen Aeusserungen auf einen bestimmten Dialog, und vollends auf eine einzelne Stelle desselben, völlig ausser allem Zweifel und Disput wäre, und der Natur der Sache nach können es auch nur wenige sein, was man selbst dann zugeben wird, wenn man auch die neuerdings so beliebt gewordene Berufung auf Platons mündliche Vorträge noch gar nicht berücksichtigt, in denen Platon ja allerdings Dasselbe und Aehnliches gesagt haben kann und muss, als was wir gegenwärtig in seinen Schriften lesen. Denn auch noch ganz abgesehen hiervon: es besteht ein so genauer Zusammenhang zwischen den vier in Frage kommenden Dialogen, dass manche Beziehung, die dem einen von ihnen gilt, möglicherweise auch auf einen andern, sei's mit, sei's ausschliesslich bezogen werden kann, ohne dass schlechthin entscheidende Gegengründe dagegen aufzubringen wären. — Und dennoch möchte ich — abweichend von manchen neuerdings gehörten Stimmen — die doppelte Behauptung wagen, dass, wie in diesen Dialogen sich nichts von fundamentaler Wichtigkeit findet, was nicht Aristoteles zum mindesten berührte, so auch Aristoteles nichts berührt, was nicht wenigstens andeutungsweise auch in Plato's Schriften vorläge. Womit natürlich früher Bemerktes nicht wieder zurückgenommen wird und werden soll, weder, wenn ich oben andeutete, dass uns manches Platonische aus Aristoteles vollständiger und ausgeprägter entgegentritt, als aus Platon selbst, noch auch das Andere, dass wir es dem Aristoteles danken würden, wenn seine Darstellung in manchen Punkten ausführlicher, und vorsichtiger wäre, als wie es der Fall ist. Der Beweis für alle diese Behauptungen kann aber nur dann erbracht werden, wenn man durchgehnds die jedesmalige Absicht und den ganzen Zusammenhang der aristotelischen Aeusserungen auf's genaueste fixirt, und wenn man namentlich auch daran denkt, dass es dem Aristoteles, wo er Platon erwähnt, in der Regel weniger auf einen genauen

Digitized by Google

Bericht über Platon, als auf Entwicklung und Abgränzung seiner eigenen Gedanken mittelst Heranziehung der Platonischen ankömmt; und in dieser Beziehung wiederum ist eine Hauptangelegenheit, welche Aristoteles betreibt: die Vergleichung seiner Causalitätscategorien mit den Grundprincipien des platonischen Systems, die Heranziehung dieses an jene. Mit Recht giebt Aristoteles ausserordentlich viel auf seine vierfache Art des Grundes, von der er mit gleicher Sorgfalt nachzuweisen bemüht ist, sowohl dass ihre Richtigkeit und Nothwendigkeit durch manches Frühere erhärtet würde, als auch, dass Niemand vor ihm sie so vollständig, als wie er, ergriffen und begriffen habe. Von diesen vier Arten des Grundes findet er nun aber bei Platon nur zwei unbedingt, die dritte in bedingter Weise, und endlich die vierte überhaupt gar nicht wieder; — und was er zur näheren Entwicklung dieser Behauptung sagt, das sehe ich zugleich als den eigentlichen Kern, und als den eigentlichen Stamm aller seiner Aeusserungen über Platon an.

Die beiden Causalprincipien, deren Erkenntniss Aristoteles auch dem Platon vindicirt, sind das materielle und das formelle, wobei das letztere als *Ἓν*, das erstere aber als *Ἄπειρον*, oder bestimmter in einer Zweiheit als das Grosse und Kleine bei ihm vorkommen soll. Das *Ἓν* soll das formelle Prinzip für die Idee, die Idee aber das Gleiche für die wirkliche Welt bezeichnen. Dabei soll auf diese formelle Seite — ähnlich bei wie Empedocles und Anaxagoras — die Ursache des Guten, wie auf die andere die des Schlechten verlegt worden sein. Den Zweck, die Finalursache, aber schreibt Aristoteles dem Platon nur gewissermassen zu, gewissermassen aber auch nicht. Beziehungsweise, und so wie der Zweck in der Natur ist, so wie ihm auch jene beiden genannten Philosophen gehabt haben, so soll ihn auch Platon haben, aber nicht an sich, nicht als solchen, nicht mit bewusster Erkenntniss. Jene hatten ihn als Ursache des Werdens und der Bewegung. Platon hat ihn nur als Ursache des Seins, ohne dass dieses um seinetwillen entweder würde oder wäre. Endlich aber die bewegende Ursache soll Platon gar nicht gehabt haben. Denn bei der Enstehung der wirklichen Dinge nach dem Muster und Vorbild der Ideen, „was ist da“, fragt Aristoteles, „das Wirkende, das auf die

Digitized by Google

Ideen schauet?“ In dieser letzten Beziehung wird Platon sogar mit dem Leukipp zusammengestellt, sofern Beide Bewegung und Energie für immerwährend erklärt hätten, ohne (aber) sich näher über das Wie und Woher der Bewegung auszulassen. Darin aber wird Platon ausserdem noch des Selbstwiderspruchs beschuldigt, dass er die Seele, als das Sichselbstbewegende, zuweilen zwar als Princip hinstelle, dann aber doch auch wieder erst später und zugleich mit dem *οὐρανός* entstehn lasse.

Dies etwa sind die wichtigsten Grundgedanken der aristotelischen Darstellung. In der Darstellung als solcher liegen dann aber weiter auch sofort schon die Hauptmomente der Kritik. Es enthält im Munde dessen, der sich bewusst war, die Lehre von der vierfachen Art des Grundes zuerst vollkommen erfasst zu haben, ohne Weiteres einen Tadel, wenn die bewegende Ursache ganz, die Zweckursache gewissermassen vermisst wird: und — bei dem innigen Zusammenhange, der zwischen allen vier Arten des Grundes besteht, kann Platon unter dieser Voraussetzung dann auch die beiden andern unmöglich so, wie er gesollt hätte, behandelt haben. Von dem hierin liegenden Vorwurf ist es daher auch nichts weiter als nur eine genauere Ausführung, was Aristoteles noch weiter zur tadelnden Kritik des Platon bemerkt. Er bezeichnet die Ideenlehre als nutzlos für Erkennen, Werden und Sein; als ungeschickt, ja als unrichtig, weil sie die Schwierigkeiten nicht sowohl löse, als vielmehr verdoppele und bis in's Unendliche hinein fortsetze; und als unerwiesen, weil ihre Beweise, z. B. der von den Wissenschaften hergenommene, weil zu viel, darum zu wenig beweisen, nämlich die nothwendige Voraussetzung von Ideen auch für das Vergängliche, das Relative, das Negative. So vielerlei Dinge es von Natur giebt, so vielerlei Ideen musste Platon statuiren. Mit diesem kleinen Satz will Aristoteles nicht nur den Sinn der platonischen Ideen erläutern, indem er auf die Nothwendigkeit von deren Annahme im weitesten Umfange hinweist, sondern zugleich auch einen Haupteinwand gegen dieselben erheben. Statt die wirkliche Welt zu erklären, meint er, erwächst dem Platon nach Art der mythologischen Anthropomorphismen eine zweite Welt neben der ersten. Jene ist eben so überflüssig wie unfähig zur Erklärung von

Digitized by Google

dieser. Ein methodisch gesichertes Verhältniss zwischen beiden findet nicht statt. Es fehlt dem Plato ja eben an der bewegenden Ursache ganz, und gewissermassen auch an der Zweckursache. Seine Kategorie von Vorbild und Abbild aber ist nach dem Aristoteles nur ein leeres Gerede ohne wirklich ein wirksames Verhältniss zu bezeichnen.

Es ist nicht schwer, in dieser ganzen Expectoration des Aristoteles das Alte, Wohlbekannte und nach dem urkundlichen Eindruck der platonischen Philosophie Gerechtfertigte von dem mit diesem Letzteren nicht Uebereinstimmenden und als neu Auffallenden, oder sonst wie Befremdenden zu unterscheiden. Denn sowohl an Darstellung wie Kritik ist der eigentliche Inhalt und Gegenstand platonisch, aristotelisch dagegen die Form derselben. Wir sondern daher auch beides noch etwas genauer, indem wir von jenem ausgehn, damit sich dieses dagegen desto bestimmter abhebe. Ja, wir nehmen vor der Hand nur auf die fünf uns hier zunächst beschäftigenden Dialoge Rücksicht, von früheren und späteren wie z. B. vom Phaedrus und Timaeus absehend, deren Verhältniss zur aristotelischen Darstellung sich ja auch leicht erledigen lassen wird, sobald nur das jener anderen erst sicher gestellt ist.

Bekannt aus Platon's eigner Darstellung sind uns zunächst die Kategorien des Ἓν und Ἄπειρον — bekannt aus Philebus und Parmenides, und zwar sowohl aus je einem dieser beiden Dialoge für sich genommen, als auch aus einer combinirten Behandlung Beider — beides aber doch nur dann, wenn man sich bei ihrer Erwägung stets die allgemeinste Grundvoraussetzung des Platonismus gegenwärtig erhält. Dies ist die Annahme von dem Vorhandensein einer andern, vorbildlichen Welt neben dieser ersten wirklichen, die nur als das Abbild jener angesehn wird, — und in dieser Annahme liegt offenbar sowohl die Behauptung einer durchgehenden Aehnlichkeit zwischen diesen beiden Welten, als auch die eines bedeutsamen Vorzugs der einen vor der andern. Nicht Alles trägt die abbildliche Wirklichkeit in sich, was das ideale Vorbild enthält: aber alles, was jene enthält, besitzt sie doch nur in Nachahmung dieser. Wenn nun also im Philebus ausdrücklich von allem Wirklichen gesagt wird, dass es eine Seite des Un-

Digitized by Google

endlichen und eine Seite der Begränzung an sich trage — liegt da die Betrachtung nicht ausserordentlich nahe, dass es grade so auch mit den vorbildlichen Ideen stehe, dass diese an den wirklichen Dingen zwar die Rolle der Begränzung ausüben, — woher es eben kommt, dass an allen wirklichen Dingen die Seite der Begränzung, die Ideenseite das Werthvollste, die Vollkommenheit, die ewige Wahrheit und das Ansich der wirklichen Dinge ist —, in sich selbst aber doch auch wieder die gleiche Duplicität, eine Seite der Begränzung und eine Seite des Unendlichen, tragen, — woher es eben auch nur kommt, dass auch die wirklichen Dinge diese Duplicität an sich haben. Die Idee ist Vorbild des wirklichen Dings und sie trägt jene Duplicität in sich: also wird diese auch an dem wirklichen Dinge haften müssen. Als Vorbild ist die Idee aber eben auch mehr als das wirkliche Ding: kein Wunder, dass an dem wirklichen Dinge die Idee selbst die werthvollere Seite, die Seite der Begränzung übernimmt, dass die Idee mithin zugleich Vorbild des Ganzen, und Eine Seite des wirklich Gewordenen ist, kurzum, dass das Verhältniss genau so liegt, als wie es Aristoteles angiebt, wenn er Platon an allen Dingen — d. h. an den wirklichen sowohl wie an den Ideen — Form und Materie unterscheiden, jene d. i. die Formseite mit Beziehung auf die Idee, *Ἓν*, genannt, mit Beziehung auf die wirkliche Welt aber von der Idee übernommen werden lässt. Eben so wenig kann uns dann auch an der aristotelischen Darstellung einiges Andere auffallen, weder die Art, wie der metaphysische Gegensatz des Unendlichen und der Gränze mit dem ethischen von Gut und Böse zusammengebracht wird, noch die Zerlegung des Unendlichen in den Gegensatz des Kleinen und Grossen, weder die Angaben über die von Platon behauptete Ewigkeit der Bewegung (und also auch der Energie), über die Bezeichnung der Seele als Sichselbstbewegendes und als Princip, sowie über deren und des Uranos Entstehung: noch auch der Widerspruch, den Aristoteles in diesen letzteren Bestimmungen entdeckt haben will, und den ich — vorläufig wenigstens — durchaus als solchen anerkennen muss. Ja, überhaupt die Einwendungen, die Aristoteles erhebt, lassen sich ganz wohl als die im Philebus gegebene Darstellung betreffende ansehn, womit freilich weder

Digitized by Google

das gesagt sein soll, dass sie den Platon wirklich allen Ernstes treffen und widerlegen, noch auch das Andere, dass sie vorzugsweise oder wohl gar ausschliesslich auf den Philebus zu beziehen sind. Nur meine ich, dass wer den Philebus genau in seinem ganzen Zusammenhange, sowie auch nach einzelnen Stellen desselben überlegt, schon auf ihn die aristotelische Darstellung zu beziehn, nach ihm dieselbe zu begreifen im Stande wäre. Höchstens könnte man fragen, ob alles das bei Platon schon in solcher Ausprägung vorliege, als wie man es nach Aristoteles voraussetzen müsse, und ob insonderheit das zu rechtfertigen sei, dass die platonische Kategorie von Gränze und Unendlichem mit der aristotelischen von materieller und formeller Ursache zusammengeworfen werde. Indessen so gar ferne liegen sich diese beiden Kategorien doch auch wirklich nicht, vielmehr drängt sich schon hier der Verdacht auf, ob nicht etwa die aristotelische gar selbst erst aus der platonischen entstanden sei. Und überhaupt ein gewisses Uebersetzen des Platonischen von Seiten des Lesers in seine eigne Sprache liegt ja grade nach dem früher von uns Entwickelten so recht in der Art des platonischen Schriftthums und seiner dialogischen Kunstform.

So stellt sich uns das Verhältniss heraus, wenn wir Aristoteles zunächst mit dem Philebus zusammenhalten. Ganz ähnlich aber auch, wenn wir das Gleiche in Betreff des Parmenides thun. Denn um hier mit jenen Einwendungen des Aristoteles gegen die Ideenlehre zu beginnen, die sich um die für Platon consequenterweise sich ergebende Nothwendigkeit einer Annahme von Ideen auch für das ganz Vergängliche, Relative und Negative drehn, von Ideen in so weitem Umfange, als in welchem es Dinge von Natur giebt, von Ideen bis in's Unendliche hinein — finden sich alle diese Einwendungen nicht, wenn auch nicht wörtlich, so doch der Sache nach ganz genau schon vorausgesehn im Parmenides. Am evidentesten findet dies ja freilich in Betreff des sogenannten τρίτος ἄνθρωπος Statt: der Sache nach gilt es doch aber auch nicht weniger von jenen andern Momenten. Ja, es hat dies Verhältniss, recht überlegt, eigentlich etwas so Auffallendes, dass man sich nicht wundern kann, dass man neuerdings — bei der Unmöglichkeit die aristo-

Digitized by Google

telische Metaphysik der Zeit nach vor den Parmenides zu setzen — die böse Alternative daraus entnommen hat: entweder den Aristoteles der unpassenden Wiederholung bereits abgethaner Einwendungen, oder auch den Parmenides der Unächtheit beschuldigen zu müssen. Indessen man vergisst dabei, dass es doch noch ein Drittes giebt: Einwendungen können von einem gewissen Standpunkte aus eben so unwiderleglich sein, als für einen andern irrelevant. Dies ist aber namentlich mit dem τρίτος ἄνθρωπος in Hinsicht auf den platonischen und aristotelischen Standpunkt der Fall, worauf ich später zurückkommen werde. Aristoteles hätte mithin seine Instanzen von seinem Standpunkte aus immerhin noch wieder, selbst öffentlich, nach dem Erscheinen des Parmenides in seiner Metaphysik laut werden lassen können — ob er dies aber wirklich gethan hat, das wage ich nun freilich so lange weder zu bejahen noch zu verneinen, als bis nicht das Dunkel, welches über diesem Buche — dem Kreuz und Wunder aller seiner Ausleger — hinsichtlich Redaction, Publication u. s. w. ruht, noch mehr zerstreut ist, als wie es gegenwärtig trotz aller darauf verwandten Mühe der Fall ist. Hier kommt es mir vor der Hand nur darauf an, die Correspondenz zu constatiren, die zwischen den aristotelischen Einwendungen und dem Parmenides besteht. Und die gleiche Correspondenz erstreckt sich dann auch weiter auf das, was Aristoteles positiv als den platonischen Grundgedanken angiebt. Oder wäre dieser ein anderer, als was auch das letzte Resultat der im Parmenides geübten Dialektik ist? Nach derselben können wir uns ja keine Einheit denken, die nicht irgendwie auch eine Vielheit wäre, und keine Vielheit, die nicht irgendwie auch eine Einheit, kein Sein, das nicht auch Nichtsein, kein Nichtsein, das nicht auch Sein wäre. Und dennoch sollen wir desswegen die beiden Seiten jener Gegensätze nicht etwa gleichgültig in einander fliessen lassen: vielmehr begreifen, dass die Vielheit diejenige Einheit, die sie an sich trägt, nur durch Theilnahme an der Einheit, wie umgekehrt die Einheit dasjenige, was sie an Vielheit an sich hat, nur durch Theilnahme an der ihr gegenüberstehnden Vielheit besitzt. In jener Vielheit aber erblicke ich die wirkliche Welt, in dieser Einheit die Idee. Und nur, wenn man jene beiden

Digitized by Google

Seiten von diesen beiden versteht, wird man ungezwungen und fortdauernd wahren Sinn in das über jene Gesagte hineinbringen. (Vgl. unsern I. Theil §. 9.) Durch das soeben über die allgemeinen Grundgedanken der aristotelischen Darstellung Entwickelte ist nun auch erst der richtige Gesichtspunkt für die einzelnen Bemerkungen derselben gewonnen. Mehrere derselben lassen sich zwar mit ausreichender Sicherheit auf die einzelnen der hier in Frage kommenden Dialoge, ja selbst auf einzelne Stellen derselben beziehn [1]): aber von anderen ist es unsicherer,

---

[1]) Die dem platonischen Sophisten (besonders 235 a. seq.) angehörende Anweisung der Sophistik auf das Gebiet des μὴ ὄν erwähnt Aristoteles Met. VI. 2. u. XI. 8., und zwar insofern mit Zustimmung, als er unter diesem μὴ ὄν das συμβεβηκός versteht, mit dem sich nach seiner eigenen Auffassung der Sophist zu thun mache. Also auch hier wieder ein Uebersetzen aus dem Fremden in's Eigene, oder eigentlich noch weniger ein solches bewusstes Verfahren, als ein stillschweigendes Vertauschen dieses mit jenem. Auf die Art wie der platonische Sophist besonders 237 a u. 258 b., für das relative Sein des Nichtseienden eintritt, wird mehrfach und zwar zum Theil auf's deutlichste Rücksicht genommen: Metaph. XIV. 2. VII. 4. (vgl. Bonitz zur letzten Stelle p. 310.) Phys. I. 3. u. 9. u. s. w. Sie wird als unrichtige Lösung eines „alterthümlichen" d. i. Parmenideischen Bedenkens in Betreff der Einheit des Seienden bezeichnet. Auf die im Sophistes und Politikos vorkommenden Eintheilungen, die eng unter einander zusammenhängen, in beiden Dialogen aber doch nur beispielsweise stehn, und bestimmte Unrichtigkeiten oder Ungenauigkeiten gewiss nicht ohne Absicht zulassen, bezieht sich Aristoteles in einer seiner naturwissenschaftlichen Schriften (de part. anim. I. 2. und 3) sowie Metaph. VII. 12, und zwar an erster Stelle unter einer ganz ähnlichen Bezeichnung (γεγραμμέναι διαιρέσεις) als wie diejenigen sind, unter denen er meines Erachtens in de gen. et corr. II. 3 (διαιρέσεις) (nicht auf irgend etwas Anderes von dem bei Ueberweg p. 155 Erwähnten, sondern) auf den Philebus mit seiner Dreitheilung des πέρας, ἄπειρον und μικτόν — wobei also wiederum der Urheber der Begränzung ignorirt wäre — und Metaph. V. II. (διαίρεσις) auf das Verhältniss der Ideenwelt zur wirklichen Rücksicht nimmt (vgl. übrigens Bonitz zur letzten Stelle mit der dort angeführten Deutung von Trendelenburg und Zeller). Auch an den in Politik I. 1. u. IV. 2. (τις τῶν προτέρων) vorliegenden Rücksichtsnahmen auf den Politikus (besonders p. 259 b. u. 302 seq.) haftet etwas Schiefes, wie überhaupt an allem bisher Erwähnten. Kein Wunder daher, dass auch die Topik IV. 2 kritisirte Definition der φορά als solche ebensowenig in Parmenid. p. 138 c. als in Theaet. p. 181 b. sich findet, wennschon anderseits Aristoteles sie nach seiner Art sowohl aus dem einen als dem andern Dialoge deduciren konnte, woher denn das um ihretwillen stattfin-

Digitized by Google

und auf diesen letzten Umstand hat man neuerdings im Interesse der Aechtheitsfrage zum Theil ein grosses Gewicht gelegt. Für unseren Zusammenhang hat derselbe geringen Werth.

---

dende Zurückgreifen auf „die Synousien in der Akademie“ (Ueberweg p. 150. 176) ebensowenig berechtigt ist, als wie die Behauptung, dass Physik I. 3. nur auf den Sophist und nicht auf den Parmenides passe, und wie überhaupt die Verdächtigung des Letzteren. Wenn Metaphys. I. 6. wirklich dem Platon solche Untersuchungen ausdrücklich abspräche, wie sie der Parmenides offenbar enthält, und nicht vielmehr nach Analogie der ähnlichen Aeusserung in de gen. et corr. I. 2 auszulegen wäre, so müsste dann jene Aeusserung des Aristoteles schon allein um des im Philebus Verhandelten willen, als unrichtig, weil zu allgemein, bezeichnet werden, nicht aber zur Verdächtigung eines Dialogs dienen, für den sich so leicht kein anderer Verfasser wird glaublich machen lassen, als Platon selbst. Dies Letztere behaupte ich schon allein um des sogenannten τρίτος ἄνθρωπος (Met. I. 9. de sophist. elench. 22. Alex. Aphrod. zur ersten Stelle verglichen mit Parmen. p. 132 a. b.) willen. Denn allerdings Einwürfe von einer so grundstürzenden Wirkung pflegen sonst bei Urhebern irgend einer Theorie gewöhnlich nicht aufzukommen. Aber Platon ist auch grade hierin nicht nach gewöhnlichem Masse zu messen. Ueberall bewährt er die freie Herrschaft seines Geistes grade in der neidlosen Art, wie er Gegner und Gegensätze gegen sich auftreten lässt. Und in Wahrheit ist dieser Einwand gegen die Ideenlehre gar nicht schlechthin unwiderleglich. So natürlich er von aristotelischem Standpunkte aus ist, so wenig trifft er den platonischen. Denn in seiner der Empirie zugewandten Richtung setzt Aristoteles voraus, dass vor Allem das Bedürfniss nach einem Vermittlungsglied zwischen den endlichen Einzelnheiten dem Platon den Gedanken seiner Idee gegeben habe, in welchem Falle allerdings das gleiche Bedürfniss sich bis in's Unendliche wiederholen würde. Aber Platon's Motiv ist viel allgemeiner und zum Theil auch ein ganz anderes. Ihm scheint das ganze Diesseits sich nicht aus sich selbst zu erklären, sondern zu seiner Erklärung ein Jenseits zu fordern, das Abbild ein Vorbild, die gebrochene Existenz ein Sein in Wahrheit u. s. w. Und nur in dem Falle würde der progressus in infinitum für seine Auffassung sich mit Recht als Consequenz und diese Auffassung somit als irrthümlich ergeben, falls man innerhalb der Ideenwelt selbst wieder eine solche Beschaffenheit der Unzulänglichkeit und des „gebrochnen Stückwerks“ nachzuweisen im Stande wäre. Es verhält sich hiermit, wie mit einigen der anderen Argumente, die Aristoteles gegen Plato aufbringt; z. B. das von der nothwendigen Ausdehnung der Ideen auch auf das Negative und Relative. Denn Plato scheut vor dieser so wenig zurück, als wie ihm die Begriffe einer Idee der Materie oder gar einer Materie der Idee etwas völlig Unerhörtes sind, während freilich der Urheber des Organon sich schwerlich mit ihnen zu befreunden im Stande war.

Digitized by Google

Denn die Eine Grundanschauung der Ideenlehre zieht sich mehr noch als ein allgemeiner Hintergrund, als wie in Einzelnheiten heraustretend durch die verschiedenen, hier in Frage kommenden Dialoge hindurch — und auf diese Grundanschauung bezieht sich zwar die Aristotelische Darstellung, wie wir gesehn haben, aber auch sie weniger in einzelnen wörtlichen Anführungen, als in freieren Erörterungen, in „Uebersetzungen aus dem Platonischen in's Aristotelische". Wichtiger als die Untersuchung darüber, auf welche Stelle des Plato eine einzelne Aeusserung des Aristoteles zu beziehen sei, ist für uns daher jedenfalls die Frage, ob Letzterer überhaupt den Sinn der Platonischen Gedanken richtig erfasst, wiedergegeben und beurtheilt hat. Und das glaube ich im Uebrigen zwar bejahen zu dürfen: Ein Cardinalpunkt [1]) aber ist doch vorhanden, in Betreff dessen Platon gegen Aristoteles in Schutz zu nehmen ist. Dies ist die Art, wie Dieser Jenem die Erkenntniss der Zweckursache gewissermassen, die der bewegenden Ursache aber ganz abspricht. Denn wie verträgt sich das Eine mit dem durchgehends teleologischen Eindrucke, den die Platonische Philosophie uns in allen ihren Gliedern gemacht hat, das Andere aber mit der im Philebus so nachdrücklich geschehenen Erwähnung eines Urhebers der Begränzung neben den zwei Factoren, sowie dem Resultate der Begränzung. In der That! dies absprechende Urtheil des Aristoteles ist, gegen den urkundlichen Sachverhalt gehalten, so auffallend, dass man gerne noch nach besonderen Erklärungsgründen dafür suchte. Aber man findet keine andere, als die überhaupt mit dem Bestreben des Aristoteles gegeben sind, die Platonischen Gedanken an und in seine Causalcategorien zu ziehn. Letztere sind für jene bald zu gross, und bald zu klein, bald zu eng und bald zu weit. Denn so viel freilich ist an der Aristotelischen Behauptung ganz richtig, dass Platon die vier Arten des Grundes weder mit so energischer

[1]) Andere Punkte der Aristotelischen Darlegung, wie die Verknüpfung des Materiellen und Formellen mit dem Gegensatze von Gut und Schlecht, oder die Zerfällung des Unendlichen in das Grosse und Kleine sind zwar auch nicht genau und sicher gegen Missverständniss: aber sie sind irrelevant. Das Vermissen der Causalkategorien ist aber deswegen so entscheidend, weil mit ihm zugleich alle übrigen Einwendungen des Aristoteles stehn und fallen

Digitized by Google

Unterscheidung, noch mit so bestimmtem Bewusstsein von ihrer Zusammengehörigkeit, noch überhaupt so, wie Aristoteles aufgefasst hat. Aber das vermochte Platon auch gar nicht, da grade hierin auf seinen Schultern Aristoteles steht. Und wenn dennoch in gewisser Weise Aristoteles etwas Derartiges vom Platon zu fordern scheint, sofern er stillschweigend an ihn die Normen seines entwickelteren Standpunktes anlegt, so ist das freilich eine unbillige Verkennung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Aber wie oft wiederholt sich dies Unrecht nicht in der Geschichte der Philosophie! wie mancher Philosoph hat nicht gelegentlich einmal seine Ansicht von der Sache für das Wesen und die Wahrheit der Sache selbst genommen, und desswegen, so eifersüchtig er auch immer auf die Originalität seiner eignen Gedanken sein mochte, sich doch gewundert, dass nicht auch zu den Früheren schon die Sache grade so geredet habe, wie zu ihm. Aristoteles zieht Zweck und bewegende Ursache auf das Engste in einander, wie dies namentlich auch sein Gottesbegriff beweist, der ihm zugleich Anfang und Ende, erster Urheber und letztes Ziel aller Bewegung ist, — und beide Arten der Ursache sucht er in der Erscheinung des durch die Form zum *σύνολον* gewordenen Materiellen nachzuweisen. Die platonische Darstellung aber stellt in Gott und der Ideenwelt (mit der Idee des Guten, als deren Gipfel) die bewegende und die Zweckursache neben einander, und die Letztere wiederum als Muster über die wirkliche Welt. So scheint Aristoteles allerdings auf den ersten Anblick einen innerlichern Zusammenhang als wie Platon zwischen den drei bei beiden analog auftretenden Factoren zu erzielen. Aber wenn bei Platon die Idee des Guten in unpersönlicher Hypostase genau dasselbe ist, was die Persönlichkeit Gottes an sich darstellt, und wenn ausserdem Alles, was Wahrheit in der Erscheinung ist, sich nicht allein in der Idee wiederfindet, sondern jener selbst erst aus dieser herstammt, ergiebt sich da nicht ein eben so innerlicher Zusammenhang bei Platon wie bei Aristoteles [1])? Nur

---

[1]) Vgl. hiermit den von Trendelenburg p. 92 hervorgehobenen ähnlichen Zusammenhang der durch das später näher zu beleuchtende *Μέγα καὶ μικρόν* zwischen Idee, Mathematischem und Sinnlich-Wirklichem erzielt wird.

Digitized by Google

dass ihre Differenz grade auch hieran einleuchtend heraustritt. Nach Aristoteles hat der Begriff sein wirkliches Leben nur in der Erscheinung: nach Platon hat die Erscheinung ihre ewige Wahrheit nur in der Idee. Um die Erklärung jenes Lebens ist es dem Aristoteles, um das Ergreifen dieser Wahrheit ist es dem Platon zu thun. Darin liegt ihr beiderseitiger Standpunkt, dessen Verschiedenheit characteristisch genug ist, ohne desswegen aber schlechthin unversöhnbar mit einander zu sein, wie denn ja auch wirklich historisch angesehn, der des Aristoteles aus dem des Platon hervorgewachsen ist.

In dem Bisherigen glauben wir gezeigt zu haben, dass wie die wesentlichsten Grundgedanken der Platonischen Ideenlehre vom Aristoteles wirklich, wenn auch nicht in sehr häufigen und ausführlichen Darstellungen berücksichtigt werden, so auch im Aristoteles nichts enthalten ist, was nicht wenigstens andeutungsweise im Platon sich fände. Beides konnte freilich nicht constatirt werden, ohne zugleich die Freiheit wahrzunehmen, nach welcher Aristoteles mit allem Platonischen schaltet, oder vielmehr die Unwillkührlichkeit, mit welcher er von der Darstellung zur Kritik übergeht, mit welcher er der Darstellung des Fremden die eigenen Voraussetzungen unterschiebt, und unmittelbar aus jener die eigenen Fortbildungen hervorgehn lässt. Unter diesen Umständen muss daher auch auf eine genaue Abgränzung verzichtet werden, die man sonst wohl und zwar nach drei verschiedenen Seiten hin, vornehmen zu können wünschen möchte: ich meine, zwischen demjenigen, was Aristoteles gradezu als Platonisches hinstellt, und dem, was er selbst daran und daraus entwickelt, zwischen dem, was Aristoteles in Platon's Schriften gelesen haben will, und dem, was er dem mündlichen Verkehr mit seinem Meister entnommen haben mag, zwischen dem, was bereits dieser selbst lehrte, und dem, was vielleicht erst seine nächsten Schüler aussprachen und hinzusetzten. Indessen so gerne wir es auch sähen, wenn wir alle diese Unterscheidungen zu machen im Stande wären: der vor der Hand unerlässliche Verzicht auf dieselben bringt uns doch auch nicht eigentlich um etwas Wesentliches. Denn so einseitig Platon's Schüler auch immer gewesen sein mögen, sie gingen doch wirklich einigen von den Spuren nach, in denen Platon

Digitized by Google

ihnen vorausgegangen war [1]); und so neu und fremdartig dem Platonischen gegenüber auch immer die letzten Ziele sein mochten, bei denen Aristoteles anlangte: auch er ging doch immer von der Erwägung des Platonischen aus. In seiner Schule ferner und mündlich kann Platon doch auch nichts gelehrt haben, was nicht nur der äussern Form und dem Grade der Entwicklung, sondern auch der Sache selbst und ihrem Vermögen nach von dem Inhalt seiner Schriften verschieden gewesen wäre, und endlich diese Schriften hat er selbst ja nicht sowohl zu einer dogmatischen Offenbarung seiner Gedanken, als vielmehr zu einem anregenden Wechselgespräch mit dem Leser — mithin zu etwas, was demjenigen mindestens als ähnlich bezeichnet werden darf, was wir Aristoteles mit ihnen vornehmen sahn — bestimmt gehabt. Alles dies giebt uns somit das Bild eines in lebendiger Bewegung begriffenen Processes, der zwar ursprünglich von festerfassbaren Punkten ausgeht, und in dessen späterem Verlaufe sich auch noch immer gewisse Bestimmtheiten und Richtungsverschiedenheiten wahrnehmen lassen, für den die obenerwähnten Unterscheidungen sich aber doch nicht in methodischer Weise feststellen lassen [2]).

---

1) Schon Trendelenburg selbst (trotz des in der nächsten Anmerkung Gesagten) führt darauf hin, wie unthunlich es ist, Platon und seine ächten Schüler im Einzelnen aus einander halten zu wollen (vgl. l. l. p. 48. 62. 63. mit 65. 80.).

2) Hiernach kann ich kein grosses Gewicht darauf legen, wenn bemerkt wird, dass Einzelnes, das Aristoteles anführt, sich nicht in Platon's Dialogen finde. So redet z. B. Trendelenburg p. 3 von den plura eaque magna, quae ab Aristotele Platonis commemorantur, neque tamen in dialogis inveniuntur p. 39 heisst es von der ideae vocandae ratio mittelst des vorgeschlagenen αὐτό — sive Aristoteles invenit, sive accepit, apud Platonem autem legere non memini. Aehnlich p. 41 von dem idearum cum numeris commercium p. 51 ist es nicht ohne Einfluss auf die von Trendelenburg aufrecht erhaltene Unterscheidung zwischen dem Platonischen Μέγα καὶ μικρόν und der Pythagoreischen ἀόριστος δυάς, dass durch dieselbe die magna quae videbatur inter Aristotelis loca quae de Platone agunt, et Platonis dialogos, qui nusquam quidquam de tali indefinita dyade proferunt, discrepantia sublata sei, p. 64 dialogi de his omnibus silent p. 66 in dialogis non invenimus p. 71 tacent dialogi und ähnlich noch oft. (Vgl. dagegen p. 58 und p. 86 wo es sich beide Male um Beziehungen auf den Timaeus handelt). Denn so richtig diese Wahrnehmung auch zuweilen sein mag, zumal wo es

Digitized by Google

Dabei haben wir indessen absichtlich noch immer von einer Seite der platonischen Ideenlehre Umgang genommen, die doch auch in Aristoteles Darstellung vorkommt. Wir wollten aber die einfachern Grundzüge der letzteren zuvor klar hervortreten lassen, ehe wir an diese dunkelste und schwierigste, wenn auch nicht uninteressanteste Seite heranträten. Wir reden von dem Zusammenhang der Ideenlehre mit der Zahlenlehre, welcher zugleich derjenige Punkt ist, den der früher bemerkte Unterschied eines Früher und Später in der Betrachtung Platons betrifft. Denn wie Aristoteles zwar andeutet, ohne aber doch, wie es scheint, besonderes Gewicht darauf zu legen [1]), wie dagegen von neueren Gelehrten, namentlich von Trendelenburg (p. 68. 75. 92) nachdrücklich erinnert worden ist, und wie auch wir es als übereinstimmend anerkennen müssen mit dem ganzen Eindrucke der platonischen Schriften, der der von uns festgehaltenen Anordnung zu Grunde liegt: zunächst ist Platon auf vorwiegend dialektischem Wege zu seiner Ideenlehre gelangt und erst später schloss sich ihm daran auch jene mathematische Seite an. Es war nicht das einzige und allgemeinste Motiv, was ihn zur Ideenlehre trieb, dass er die Unvereinbarkeit der Sokratischen Begriffsrichtung mit der Universalität des Heraklitischen Flusses wahrnahm. So war es auch nicht das letzte und abschliessende Motiv, dass er die Alleinheit des Parmenides vermeiden wollte und deswegen das relative Sein des Nichtseienden, und Nichtsein des Seienden verfocht. Aber ursprünglicher scheinen sich ihm diese beiden Motive doch zur Geltung gebracht zu haben als jene mathematische Tendenz,

---

sich nur um für sich bestehnde Einzelnheiten und das Aeusserliche handelt: selten wird sich doch der definitive Beweis dafür führen lassen, da nach der Art des Aristoteles die Einrede immer nicht ganz zu beseitigen sein wird, ob nicht vielleicht nur eine Consequenzentwicklung aus Platon vorliege, wenn auch immerhin eine richtige, nahe liegende, und sogar noch durch Platons mündliche Mittheilungen besonders nahegelegte.

[1]) Die Andeutungen liegen nicht nur in Met. XIII. 4. und I. 6., sondern man kann sie auch noch in andern Stellen wahrnehmen, wie z.B. Met. VIII. 1. Nicom. Eth. I. 4. u. s. w. Dessen ungeachtet ist in Met. I. 6. grade die Vergleichung des Platon mit den Pythagoreern einer der das Ganze beherrschenden Gesichtspunkte.

Digitized by Google

die erst später hinzutrat, und die den platonischen Standpunkt dem pythagoreischen in gewisser Weise näher rückt, als irgend einem andern unter den vorsokratischen. Allzuscharfe Trennungen möchten sich indessen doch auch hier wiederum eben so wenig, wie in Betreff des kurz zuvor Bemerkten anbringen und aufrecht erhalten lassen.

Es kann nach dem bisher Entwickelten nicht schwer sein, zu zeigen, wie mit den Grundvoraussetzungen der Ideenlehre Platon's Zahlenlehre zusammenhängt [1]). Schwerer schon ist allerdings die Entscheidung darüber, ob die nähere Art dieses Zusammenhangs nur ein Hervorgehn dieser aus jener, oder gradezu eine Auflösung jener in diese ist. Indessen auch hierüber kann man zu einem Resultate und wie ich wenigstens meine, muss man zur Verneinung des Letzteren gelangen. So leicht ich begreife, wie Platon die Zahl aus der Idee herzuleiten versuchen konnte, so unerklärlich würde es mir sein, wenn dem Platon die Idee in die Zahl untergegangen wäre. Nicht nur eine wegen ihres Scholasticismus überhaupt sehr befremdende Anschauung käme damit in Platon hinein, sondern insondernheit auch sein wissenschaftlicher Vorzug vor den Pythagoreern, sowie seine Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Volkscharacter der Griechen [2]) würde dadurch in einem so hohen Grade beeinträchtigt, dass man sich zur Anerkennung dieser Thatsache nur aus den allerzwingendsten Gründen entschliessen könnte. Solche aber vermisse ich ganz und gar. Allerdings schon unter den nächsten Anhängern des Aristoteles und Platon kommt jene Ansicht auf, aber weder Platon noch Aristoteles selbst rechtfertigen sie, und der weitere Verlauf unserer Geschichte wird leicht den Grund angeben können, weswegen jene Anderen zu ihrer Auslegung kamen. An dieser

---

1) Die Hauptstellen hierüber enthalten die Metaphysik (besonders I. 6. seq. V. 11. VII. 16. XII. 8. XIII. 4. 6. 8. 9. XIV. 1. 2. 3. 4. 6.) und Physik (bes. I. 4. 9. III. 4. 6. IV. 2.) Ihre sowie einiger anderer nahe mit ihnen zusammenhängender Stellen (z. B. de anim. I. 2. Nicom. I. 4. M. Mor. I. 1.) genaueste Erörterung hat Trendelenburg l. l. gegeben.

2) Nach der ästhetischen Seite hat dies Trendelenburg p. 91 treffend ausgeführt. Dieselbe ist aber nicht die einzige des Volkscharacters, die in Frage kommt.

Digitized by Google

Stelle aber haben wir jedenfalls nur Platon selbst, und über ihn Aristoteles zu vernehmen.

Wir haben bereits in Platon's Voraussetzungen neben Gott und neben der Gottes eigenstes Wesen ausdrückenden Idee auch noch einen andern Factor kennen lernen, — von dem es freilich seiner eigenthümlichen Natur nach leichter war zu sagen, was er nicht sei, als was er sei, was er in Beziehung auf jene andere Seite, als was er an sich sei. War die Idee das wahrhaft Seiende, so ist er dagegen das Nicht- (die Idee das wahrhaft) Seiende, ohne damit für nichts erklärt zu werden: heisst sie an sich und zumal den zu ihr gehörigen Einzelnheiten gegenüber das Eins, das folgeweise auch das mit sich selbst Uebereinstimmende, Dasselbige und Untheilbare ist, so heisst er dagegen das Viele, ohne damit mit der Summe der einzelnen Dinge identificirt zu werden. Er ist das Zweite und Andere neben der einen und ersten Natur der Ideen. Wollen wir ihn uns vorstellen, so ergiebt sich uns unwillkürlich das Bild eines *ἐκμαγεῖον*, welches der Fassung und Formung, der Begränzung und Bestimmung von jener anderen Seite her ebenso fähig wie bedürftig ist, wennschon er mit diesem Namen in den uns hier berührenden Dialogen noch nicht genannt wird. Der Sache nach müssen wir ihn indessen auch jetzt schon so denken, denn gelten die Ideen als Gränzen, so ist er ja das *ἄπειρον*, d. h. zugleich das Unbestimmte und das Unendliche, dessen Wesen uns nach den in ihm zusammengehörigen Gegensätzen des Mehr und Minder, des Ueberschusses und des Mangels, des Viel und Wenig, des *μακρόν καὶ βραχύ*, des *πλατύ καὶ στενόν*, des *βαδύ καὶ ταπεινόν*, am allgemeinsten als das Gross und Klein, immer aber als das Quantitative beschrieben wird, das in und ausser der Idee vorkommt, und beide Male seine Begränzung und Bestimmung erst von einem ihm gegenüberstehnden formellen Princip empfängt. Und in diesem Factor wurzelt nun auch nach Platons Absicht die Zahl. Seine Bedeutung beschränkt sich zwar nicht auf diese, sondern sie erstreckt sich auch auf die Begriffe des Raums und der den Raum erfüllenden Materie, der einzelnen dem zeitlichen Werden angehörigen Dinge, und somit also auch der Zeit: aber eben damit wurzelt doch auch die Zahl in ihm. Er ist selbst eine

Digitized by Google

ἀόριστος δύας, wie nahe lag es da, auch das pythagoreische Zahlenprincip, die ἀόριστος δύας in ihm wurzeln zu lassen. Dass dies geschehen sei, belegt der aristotelisch-platonische Begriff „Idealzahlen“: dass darum aber doch nicht das Pythagoreische mit dem Platonischen, die Zahl mit der Idee zu identificiren sei, geht, abgesehn von entweder unwesentlichen oder doch entlegneren Unterschieden zwischen Platonischem und Pythagoreischem [1]), vor Allem aus dem unläugnbaren Umstande hervor, dass nicht nur nicht alle Ideen bei Platon Zahlen werden, sondern nicht einmal alle Zahlen Ideen, diejenigen Zahlen nämlich nicht, in denen sich ein Früher und Später [2]) findet, d. h. die unter sich in einem Bedingungsverhältnisse stehn, d. h. die eigentlich mathematischen Zahlen, von denen das Gesagte gilt, weil sie nicht, wie die Idealzahlen, ἀσυμβλητοί sind. Ausser den Idealzahlen, die ihm „Gründe der Dinge“, „Gründe des Harmonischen und Derartigen“ sind, kennt Platon mithin nach Aristotelischer Darstellung, nicht nur die sinnlich wahrnehmbare und natürliche Zahl, d. h. die Zahl, sofern sie sich in den einzelnen, dem Werden in Raum und Zeit anheimgegebenen, wirklichen Dingen zeigt, sondern auch die mathematische. Nach den Pythagoreern ist die Zahl, das Mathematische das wahre Wesen der Dinge selbst. Nach Platon steht das Mathematische nur in der Mitte zwischen den Ideen (und also auch den Idealzahlen) und den wirklichen Dingen, von diesem geschieden durch seine Ewigkeit und Bewegungslosigkeit, von jenen durch das πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι. Sofern die Zahlen dies abstreifen, werden sie Ideen, Idealzahlen: sofern sie es

---

[1]) Dahin rechne ich die von Trendelenburg angeführten Bestimmungen über den Punkt (p. 66) über die nicht monadischen Zahlen (p. 77) u. A. Wenn Trendelenburg die erstere nicht in den Dialogen findet, wegen des Imperfectums aber auf die Schule des Platon sich bezieht, so liesse dies Imperfectum sich doch auch dann rechtfertigen, wenn das Ganze eine Aristotelische Consequenz aus Platons mathematischer Grundanschauung aus mehr denn einer Stelle, die diese andeutet, wäre.

[2]) Ueber den Widerspruch zwischen Met. XIII. 6. und Nicom. I. 4. und seine Lösung mittelst eines an ersterer Stelle eingeschobenen μὴ s. Trendelenburg p. 80, der allerdings mit Recht hinzusetzt: rationem magis esse ultima quaeque experientis, quam componentis. Auch für die Erläuterung des ἀσυμβλητοί verweise ich auf Trendelenburg.

Digitized by Google

an sich haben, sind sie die gewöhnlichen Zahlen, die dadurch ein Früher und Später an sich haben, und durch dies dann auch weiter wieder mit dem einzelnen Dingen in Beziehung treten können. So schlingt sich allerdings ein gewisses Band durch die drei Arten von Zahl [1]), welche Platon kennt: aber so wenig deren Unterschied unter einander übersehn werden darf, so bestimmt hebt sich daraus auch der Unterschied des Platon und der Pythagoreer hervor.

Im Unendlichen wurzelt Zahl und Raum. Wir haben eben die Zahl Idee werden sehn: sollte nicht auch das Gleiche vom Raum gelten? Wir müssen es verneinen, desswegen weil zwar eine und dieselbe, von den Dingen abstrahirte Zahl, nicht aber auch ebenso das *πολλ' ἄττα ὁμοῖα εἶναι*, worin der Unterschied des Mathematischen von der Idee besteht, abzustreifen im Stande ist. „Si enim numerus per se spectatur a rebus, in quibus deprehenditur, sejunctus, necessario fit, ut quotiescunque eundem cogites numerum, unus sit et idem, neque eundem numerum extra se ipsum et multiplicem cogitare possis. Ab hac itaque parte numerus merus et a rerum multitudine seclusus, quoniam in multa eaque paria et similia abire non potest, *κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς* ad ideas accedere judicandus. Quam quidem rationem spatii quanta non patiuntur. In his enim, quae est spatii conditio, etiamsi ea a rebus avocaveris et una eademque animo conceperis, fieri potest, ut quae finxeris, omnibus notis sese inter se aequent, et tamen plura sint judicanda, ut pote spatio diversa loco dissita. Unde sequitur, spatii quanta, etsi aeterna et eadem, tamen multiplicia esse. Quae causa videtur, cur ab ideis remota in solum mathematicorum numerum sint rejecta.“ (Trendel. p. 71.)

Wiewohl hiernach das Räumliche nicht selbst Idee wird, wie die Zahl: in den Ideen ist aber doch auch der Raum. Darauf bezieht sich endlich noch ein weiterer Unterschied, den Aristoteles zwischen Platon und den Pythagoreern hervorhebt.

---

[1]) Die von Aristoteles gebrauchten Ausdrücke sind zuerst: *ἀριθμὸς νοητός, εἰδητικός, εἶδων, ἐν εἴδεσι, πρώτη δυάς*, sodann *μαθηματικός*, (von welchem das *μεγέθη ποιεῖ*) gesagt wird, und drittens *φυσικός, αἰσθητός*. Vgl. auch Trendelnb. p. 92.

Digitized by Google

Jene lassen ihr Unendliches ausserhalb des *οὐρανός*, und somit *χωριστόν* sein, während dagegen Platon ausserhalb des Raums, wie überhaupt Nichts, so auch das Unendliche nicht kennt. Das Unendliche ist nach ihm sowohl in den Ideen, als auch in dem wahrnehmbaren Körperlichen, wennschon in jedem dieser beiden seine Function eine verschiedene ist [1]), da ihm das eine Mal das *Ἕν*, das andere Mal aber die aus diesem selbst und dem Gross und Kleinen bereits zusammengesetzte Idee gegenübertritt. Aber eben darum kann auch weder das Eine noch das Andere ausserhalb des Raums sein: das Körperliche nicht, denn es ist im Raum, die Idee aber nicht, denn sie ist ebensowenig ausser dem Raum als in ihm: sondern der Raum ist in ihr. Ausser in der Idee und in dem Körperlichen kann es aber natürlich kein Unendliches geben.

So stellt Aristoteles den Platonischen Zusammenhang von Ideen- und Zahlenlehre dar. Und wenn man nur einerseits die absichtliche Weite und Vieldeutigkeit der betreffenden Platonischen Darstellungen, und anderseits die in dem Bisherigen bereits kennen gelernte Freiheit des Aristotelischen Verfahrens mit in Anschlag bringt, so sehe ich ebenso wenig die Berechtigung ab, das letztere der Untreue in historischer Beziehung, als einer zu herben und ungerechten Kritik zu zeihn. Wir haben kein Recht, den Parmenides, Sophistes und Philebus weder nach dem Zusammenhange des Ganzen, noch in seinen einzelnen Stellen, so eng auszulegen, dass die von Aristoteles gegebene Darstellung nicht doch auf sie passen könnte [2]), wennschon ich nicht

---

1) Liesse sich darnach nicht auch die von Trendelenburg (p. 93) angefochtene Lesart in Met. I. 6. vertheidigen?

2) Dies ist mein wesentlichster Differenzpunkt von Trendelenburg. Und doch geht schon Trendelenburg selbst (p. 37) so weit, dass ich nicht einsehe, warum er nicht noch etwas weiter geht. Mit dem aristotelisch-platonischen *ἄπειρον* soll dasjenige des Philebus zwar verwandt, und jenes vielleicht sogar durch dieses vorbereitet sein. Aber für singulärer und abgeleiteter wird dieses doch erklärt. Im *μᾶλλον καὶ ἧττον* soll mehr der Begriff des Unbestimmten als des Unendlichen liegen: aber den „Verkehr" dieser beiden Begriffe unter einander, ihr häufiges unwillkührliches Ineinanderfliessen läugnet auch Trendelenburg nicht. Ebenso zieht er zum mindesten „vergleichungsweise" das *ταὐτὸν* und *Θάτερον* des Sophisten herbei. Mir aber scheint hier mehr als

Digitized by Google

läugne, dass Aristoteles diese Darstellung so zu geben doch nur desswegen im Stande war, weil ihn zugleich mündliche Aeusserungen des Platon unterstützten, und die dunklen Andeutungen der Dialoge in der von Platon beabsichtigten Richtung auffassen liessen. Giebt man aber einmal die Congruenz der Aristotelischen Darstellung mit Platons Sinn und Absicht zu, so wird man auch die daran geschlossene Kritik nicht einmal so herbe finden, als wie sich nach Aristoteles allgemeiner Idiosynkrasie gegen derartige müssige und grüblerische Speculationen vielleicht erwarten liesse. Ist es doch hauptsächlich nur der Vorwurf der Inconsequenz gegen die eigenen Voraussetzungen, des Kreisverfahrens und des Aufgebots unnöthiger Mittel für die von Platon selbst verfolgten Zwecke, welchen Aristoteles gegen Platon erhebt [1]). Nur im Vorübergehn fällt gelegentlich einmal ein härteres Wort, wie z. B. die Met. XIV. 2, dem Platon und den Pythagoreern gemeinsam Schuldgegebene *ἀτοπία* oder an anderen Stellen (vgl. Trendel. p. 50. 1.) der gleichfalls Beide gemeinsam treffende Vorwurf des *ἐπεισοδιώδες*, d. i. des Mangels an Einheit und Continuität. Nur die Verschiedenheit Aristote-

---

Vergleichung vorzuliegen und jene Restrinctionen sind so wenig nach der allgemeinen Art des Platon, als wie sie in dessen Einzelnheiten feste Begründung haben. Dagegen theile ich ganz Trendelenb. Ansicht, dass Arist. wenigstens — mag es um Theophrast, Hermodor und die Ausleger stehn wie es will, — die platonische mit der pythagoreischen *δύας* nicht identificirt hat. Das Auftreten der ersteren ohne den bestimmten Artikel, die Ignorirung der letzteren an mehreren Orten, wo von jener die Rede ist, sowie namentlich die vielfältige Verschiedenheit platonischer und pythagoreischer Lehre, welche Aristoteles selbst hervorhebt, beweist mir, dass Arist. nicht identificirt hat, während zugleich der für das platonische Princip etwas auffallende Sprachgebrauch *δύας* seine vollkommne Analogie in der *τριάς* aus Phys. I. 9. hat, jedenfalls nicht ungenauer ist, als wenn Aristoteles auch von zwei *ἄπειρα* redet. — Auch die Beziehung des Grossen und Kleinen, nicht blos auf die Zahl, sondern auch auf den Raum, die Brandis (de ideis p. 38) nicht zugiebt, halte ich für erwiesen.

[1]) In Physik III. 6. (vgl. Met. XII. 8.) meint Aristot., dass die *Μόνας* und *Δέκας* die Rolle der beiden platonischen *ἄπειρα* hätte übernehmen können und sollen (*ποιήσας οὐ χρῆται*). Die Begründung des Harmonischen durch die Idealzahlen soll der diesen als *ἀσυμβλήτοι* beigelegten Natur widersprechen. In Eudem. I. 8. wird das Kreisverfahren zwischen Zahlenlehre und ethischer Betrachtung behauptet. Vgl. auch Trend. p. 60.

Digitized by Google

lischer Kategorien von den Platonischen, nicht aber grade ausdrücklich der Vorzug jener vor diesen wird in Stellen, wie Phys. I. 9 hervorgehoben (Trend. p. 93). An Kleinigkeiten, wie z. B. an der in Eud. I. 8 berührten uneigentlichen Ausdrucksweise in Betreff der Zahlen (vgl. Trend. p. 91.) wird gemäkelt, aber das Ganze muss dem Aristoteles doch nicht ohne wissenschaftliches Interesse erschienen sein, da er verhältnissmässig so oft bei ihm verweilt. Verhältnissmässig sage ich: denn allerdings kurz und unzulänglich mag uns die Aristotelische Erörterung der Zahlenlehre an sich vorkommen: dennoch schenkt Aristoteles ihr einen grösseren Raum, als anderen noch wichtigeren und zugleich klareren Seiten der Ideenlehre. Ja, es fällt selbst ein nicht ganz richtiges Licht auf das Ganze, durch das so entstehende Missverhältniss, in welchem einzelne Theile vor anderen beleuchtet werden.

Nicht minder gilt das Letztere dann auch von der Platonischen Psychologie, soweit diese der Phaedon enthält. Der eigentliche und nächste Inhalt dieses Dialogs wird in Aristoteles vollständig erhaltenen und wissenschaftlichen Schriften [1]) so gut wie gar nicht berührt. Diese heben allgemeinste Beziehungen der Ideenlehre und ihres Zusammenhangs mit der Zahlenlehre einige Male in einer solchen Weise hervor, dass dieselbe ohne Frage auf den Phaedon zu beziehn ist [2]): ausserdem aber findet sich nur an Einem,

---

[1]) Von der durch die Dialogfragmente bezeugten Behandlung der Unsterblichkeitsfrage ist oben die Rede gewesen. Die platon. und arist. Psychol. vergleicht Gsell Fels, Würzburg 1854.

[2]) De gener. et corr. II. 9. — und ähnlich auch Met. I. 9. XIII. 5. — wird die Voraussetzung des Sokrates im Phaedon (p. 96 a. seq.) getadelt, dass die Ideen als Ursachen wie des Seins, so des Werdens ausreichten und vor derselben selbst derjenigen ein gewisser Vorzug (φυσικώτερον) zugesprochen, die ausschliesslich auf die Materie zurückführt, sowie ausserdem Platons Kritik der früheren Standpunkte wohl nicht ganz ohne ironischen Anflug erwähnt wird. Und doch beurtheilt Aristoteles selbst z. B. den Anaxagoras fast ganz gleichlautend mit Platon. Beide hatten grosse Erwartungen von dem Anaxagoreischen Princip gefasst, fanden sich aber nachher enttäuscht, da sie dasselbe nur als Deus ex machina auftreten, und somit keinen wahren Fortschritt über die Erklärung allein aus materiellen und bewegenden Ursachen hinaus bezeichnen sahen. So wenig consequent hierin also Aristoteles ist: so wenig treffen seine Argumente den Platon. Er übersieht zuerst, und dann vermisst er die bewegende Ursache bei Platon, und weil er sie

Digitized by Google

wegen seines Aristotelischen Ursprungs noch dazu nicht allzu sicherem Orte[1]) eine vereinzelte kosmologische Bestimmung, und jedenfalls das grosse, tief angelegte und feine Gewebe des Platonischen Dialogs, wie dasselbe sich aus persönlichen sowohl wie sachlichen Beziehungen, die den verschiedensten Theilen des Systems entnommen sind, zusammensetzt: dies Gewebe, meinen wir, findet sich nirgends bei Aristoteles auch nur in entferntester Weise angedeutet.

Etwas besser als die bisher betrachtete zweite Gruppe der Platonischen Dialoge bei Aristoteles kommt die erste fort. Sie enthält jene Erörterungen über Freundschaft und Liebe, die wir als Einleitung in das Ganze des Systems characterisirt haben[2]) und diese ihre Beschaffenheit bestimmt nun auch vorzugsweise schon das Verhalten des Aristoteles. Zu offenbar weisen die Gedanken, die ihm hier entgegentreten, als Vorbe-

---

vermisst, so weiss er auch nicht die Unveränderlichkeit der Idee mit dem veränderlichen Werden genügend zusammen zu reimen. Aber Platon kennt zwischen der Idee und den an ihr theilnehmenden Dingen durchgehends noch eine bewegende Ursache: zwischen den Gränzen und dem Begränzten den Urheber der Begränzung, zwischen der Idee und Materie Gott, er kennt sie und darf sie ohne Widerspruch mit seiner Ideenlehre kennen. Damit fallen dann aber die Einwendungen des Aristoteles in sich selbst zusammen (Vgl. oben p. 96 seq.) Für den Zusammenhang der Ideen und Zahlen vgl. Phaedon. bes. p. 101 b. und Trendelenb. p. 70. 81.

[1]) Es ist dies Meteorol. II. 2. „ubi festiva illa Phaedonis (p. 111. seq.) de Tartaro et mari fabula tamquam nuda veritas subtilius agitari videtur, ut Aristotelem, si Aristotelis est, jure mireris locum magis poëticum, quam philosophicum quasi ad vivum resecasse." (Trendelenb. p. 15.) vgl. Zeller p. 207.

[2]) Dabei war es uns freilich gleicher Ernst mit den beiden darin liegenden Momenten: nicht nur mit dem isagogischen Character, sondern auch mit der universellen Beziehung auf das Ganze des Systems. Hier kommt aber doch vorzugsweise nur das erste in Betracht. Zu beachten ist ferner auch hier, dass wie wir früher bemerkten, zwischen den drei zu dieser Gruppe gehörigen Dialogen ein ganz analoges Verhältniss stattfindet, wie zwischen den drei Gruppen überhaupt. Der Lysis und die Erörterung der Freundschaft giebt nur den Ausgangspunkt der Platonischen „Erotik" ab, während dagegen der Phaedrus ihre innere Vielseitigkeit nach den einzelnen Richtungen entfaltet, und die mehr practischen und populären Anknüpfungen das Symposium enthält. Der Lysis ist aber grade derjenige, mit dem Aristoteles sich am meisten beschäftigt.

Digitized by Google

reitung auf ein Anderes, noch über sich selbst hinaus, als dass er dies zu übersehn im Stande gewesen wäre. Bemerkte er dies aber, so trieb ihn dann seine ganze Eigenthümlichkeit an, dasjenige, was ihm so in dem Zusammenhange und mit der Farbe einer ihm fremden Geistesrichtung entgegenkam, in die eigne Sprache zu übersetzen; und je leichter dieser Uebersetzungsprocess sich nun vollzog, desto sorgfältiger vermochte er auf das Einzelne einzugehn, desto ruhiger diesem Einzelnen zum mindesten seine relative Anerkennung zuzusprechen. An die Stelle eines unwillkührlicheren Durcheinanderbringens der eignen mit den fremden Kategorien, dessen wir ihn bisher mehrfach beschuldigen mussten, und das keineswegs eine Garantie für unbefangene und gerechte Kritik in sich enthielt — tritt fortan mehr ein bewusstes Uebertragen, das einerseits zwar nicht für eine unbedingte Wiedergabe des Originals angesehn werden darf, anderseits aber doch dessen Recht und Wahrheit besser wenigstens als jener bisher beobachtete unwillkürliche Act zur Geltung kommen lässt. Dem entspricht es, wenn Aristoteles länger bei Platons Erörterungen über die Freundschaft als bei denen über die Liebe verweilt, ungleich länger beim Inhalt des kleinen Lysis, als bei dem des Phaedrus und Symposium, ja wenn die Erwähnung der Letzteren überhaupt weniger die Platonische Liebe an sich, als deren rhetorische und psychologische Beziehungen und deren Verhältniss zur Freundschaft betrifft[1]). Das Mythisch-Enthusiastische, das über die sinnliche und zeit-

[1]) Politik. II. 4. kommt Aristoteles von seiner Empfehlung der Freundschaft, „weil sie Unruhen verhindere," zu der des Sokrates „weil sie den Staat einig mache," und fügt dann hinzu: dass auch „in den erotischen Reden" Aristophanes bekanntlich den Trieb der Liebenden zu völligem Einswerden mit einander schildere. Die Beziehung auf das Symposium ist hiernach ausser allem Zweifel. In seiner Kritik dagegen bemerkt aber Aristoteles, dass so die zwei zu Eins Gewordenen Freunde oder Liebenden zusammen untergingen, und dass im Staate durch solche Gemeinschaft die Freundschaft wässerig würde. (Vgl. Suckow p. 69. und Ueberweg p. 137.) Der Phaedrus wird ausser wegen des früher Bemerkten (vgl. oben p. 83. not. 1.) wegen seiner Beschreibung der Seele als der Sichselbstbewegenden und somit Ewigen Top. VI. 3. und Met. XII. 6 erwähnt, wobei ein Widerspruch hiermit in der Darstellung gefunden wird, die die Seele zugleich mit dem Uranos entstehn lässt.

Digitized by Google

liche Welt Hinausreichende und doch zu deren Erklärung und Verklärung Bestimmte der Platonischen Liebe möchte dem Aristoteles vielfach doch nur als ein poetisches Gerede ohne practische Bedeutung vorkommen, während dagegen die sittliche Bedeutung der Freundschaft ihm nicht entgehn konnte. Dem entspricht nicht minder aber auch die ganze Art, wie der Inhalt des Lysis berücksichtigt wird. Zwei ganze Bücher der Nicomachischen Ethik — um von gelegentlicheren Erwähnungen abzusehn [1]) — beschäftigen sich mit der Freundschaft, und zwar ist dies in einer solchen Weise der Fall, dass man sich auf Schritt und Tritt an das Platonische erinnert findet. Kaum ist in jenem Zusammenhange des Aristoteles ein wesentlicher Gedanke zu finden, der nicht irgendwie auch im Lysis vorkäme, wennschon der Letztere ausserdem noch manches enthält, worauf Aristoteles ganz und gar nicht reflectirt [2]). Die Identität des behandelten Gegenstandes reicht nicht aus, um diese Beschaffenheit der Behandlung zu erklären. Denn letztere weist nicht nur da vielfach auf den Platon zurück, wo sie mit Diesem übereinstimmt, sondern selbst da noch, wo sie von ihm abweicht, zeigen sich diese Abweichungen vielfach als durch den Vorgang des Platon bedingte. Im Allgemeinen wäre daher an der Bekanntschaft des Aristoteles mit dem Lysis, an dem Einfluss, den dieser auf seine sittliche Anschauung geübt, selbst dann nicht zu zweifeln, wenn die einzelnen zum Beweise hierfür beigebrachten Correspondenzen zwischen dem Lysis und der Nicomachischen Ethik weniger sicher wären, als wie sie es wirklich sind [3]). Und dennoch nennt Aristoteles nirgends weder

1) Siehe darüber die Stellen in Brandis Aristoteles.

2) Natürlich sei dies unbeschadet der Selbständigkeit des Aristoteles gesagt, die sich in Einzelnheiten, in der Anordnung des Ganzen, selbst in der eigenthümlichen Fassung des beiden Gemeinsamen zeigt. Auch hier wendet sich Aristoteles mehr dem Practischen und Empirischen, Platon dem Theoretischen und Speculativen zu. Um die sittliche Frage in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu fassen, isolirt Aristoteles dieselbe, indem er selbst das Physische, vollends aber das Metaphysische fern hält, während Platon Derartiges (z. B. in den Beziehungen auf die Ideenlehre, die der Lysis enthält) gern heranzieht, um die Frage in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen.

3) Vgl. namentlich Nicom. VIII. 1. 2. 9. 10. M. II. 11. Eudem. VII. 2. 5. und Zeller p. 201. 1.

Digitized by Google

den Namen Platon's noch den seines Dialogs. Auch sonst fehlt jede andere Bezugnahme, die so ausdrücklich wäre, dass man aus ihr z. B. die Aechtheit des Lysis äusserlich zu erweisen im Stande wäre [1]) und man fragt daher unwillkührlich nach dem Grunde dieser auffallenden Erscheinung. Warum nannte Aristoteles den Platon weder da, wo er mit ihm zusammentrifft, noch da, wo er durch Zusatz, Auslassung oder sonstige Veränderung von ihm sich unterscheidet? Ich glaube, die richtigste Antwort hierauf liegt wohl darin, dass Aristoteles die Erinnerung an Platon nicht etwa aus irgend einem, sei's berechtigten, sei's unberechtigten Grunde vermeiden wollte, sondern dass er sie für seinen nächsten, ausschliesslich auf die Discussion der Sache selbst gerichteten Zweck für überflüssig hielt, oder gar für unausbleiblich denjenigen Lesern gegenüber, für welche er sie zunächst bestimmt hatte. Oder hatte er dieselbe überhaupt nicht für Leser bestimmt? War sie vielleicht nur eine Studie, und zwar gradezu eine Studie über den Platonischen Lysis, die ursprünglich nur für Zuhörer, ja nur für seinen eigenen Gebrauch bestimmt gewesen wäre. Ihre gegenwärtige Einfügung in das Ganze der Nicomachischen Ethik kann bei der problematischen Gestalt der letzteren, bei dem Dunkel, welches überhaupt noch immer auf vielen Seiten des Aristotelischen Schriftenthums liegt natürlich keine entscheidende Instanz dagegen abgeben. Dafür aber spricht die leichte Lösung, die grade so manche aus der Vergleichung sich ergebende Schwierigkeit dadurch finden würde. Jedenfalls aber schliesse man weder für Platon noch für Aristoteles irgend etwas Ungünstiges aus der Wahrnehmung dieser bei ihnen in Betreff der Freundschaft und Liebe stattfindenden Consonanzen und Differenzen, jedenfalls verschliesse man sich dieser Wahrnehmung selbst nicht deswegen, weil man nicht im Stande ist, das Verhältniss der Aristotelischen und Platonischen Darstellung zu einander in allen Punkten genau zu fixiren. So viel steht unter allen Umständen fest, dass Platons Gedanken über die Freundschaft und Liebe dem Aristoteles nicht nur hinlänglich bekannt gewesen sein, sondern dass dieselben auch stark auf ihn eingewirkt

[1]) Vgl. Ueberweg p. 173.

Digitized by Google

haben müssen, verhältnissmässig stärker als die an sich ungleich wichtigeren Gedanken aus der zuerst besprochenen Gruppe [1]).

Nicht so stark freilich auch diese wieder als die der letzten uns noch übrig bleibenden Gruppe. Denn unter allen Platonischen Dialogen finden sich keine zwei andere, die so oft citirt würden, als wie der Timäus und die Republik, und die durch diese vertretenen Disciplinen der Physik und Politik werden daher auch bis in ihre Details hinein unter allen am besten vom Aristoteles berücksichtigt [2]). Zwar verschwinden auch hier jene alten Fehler und Eigenthümlichkeiten des Aristoteles keineswegs ganz. Er empfindet offenbar auch hier den Platonischen Gedankenzusammenhang als einen ihm selbst fremden, sowie auch Platons Ziele von den seinigen verschieden sind — aber das bestimmte Voneinanderunterscheiden dieser beiderseitigen Ziele, das ebenso bewusste wie unläugnbare Uebersetzen, welches er in Betreff jenes Zusammenhangs vornimmt, ist doch immer noch besser als jenes mehr unwillkührliche Ineinanderübergehenlassen, welches wir bei Gelegenheit der ersten Gruppe wahrnehmen mussten. Er tadelt auch hier mehr als er lobt oder bestätigt, seine factische Gemeinschaft mit Platon reicht weiter als deren ausdrücklich ausgesprochene Anerkennung. Indessen nicht bloss die Häufigkeit und Ausführlichkeit, sondern überhaupt die ganze Art seines Tadels spricht doch immer für das Gewicht, welches Aristoteles auf die Bestimmungen des Timäus und der Republik legt. Dieser Tadel trifft hier

[1]) Unter anderm erinnert auch manches Gelegentliche, wie z. B. das Beispiel vom Arzte, vom Wissenden u. s. w. in de gener. et corr. II. 9. an den Lysis, wennschon die nächste Beziehung hier allerdings auf den Phaedon p. 100 b. geht. Darf man aber mit Zeller p. 267 sagen, dass Aristoteles an dieser Stelle dem Platon „ein ungebührliches Vorherschen der teleologischen Betrachtung" vorwerfe, wie sonst deren Vernachlässigung? Oder ist es nicht vielmehr die bestimmte, nach Aristoteles Meinung äusserliche Beschaffenheit der Platonischen Teleologie, was Aristoteles tadelt. — Uebrigens übersehe man auch nicht die verschiedene Stellung, die die Gedanken über Freundschaft und Liebe bei Platon und bei Aristoteles haben. Bei Diesem bilden sie eine Art von Mittelglied zwischen individueller Ethik und Politik, während sie bei jenen Beiden vorangehn.

[2]) Vgl. Trendelenburg p. 15 seq. 79. 85. 95. Zeller p. 202. 248. 266. Ueberweg p. 132. 133. 281. Zeller gedenkt auch der von Diog. Laert. erwähnten Auszüge des Aristoteles aus Platons physischen und politischen Schriften.

Digitized by Google

mehr die Grundgedanken als das Einzelne und Abgeleitete; er ist etwas grossartiger gehalten, als wie es im Früheren der Fall war; ja, er ist überhaupt mehr im Rechte auch nach unserer Auffassung von den in Frage kommenden Lehren. Denn wer will es läugnen, dass zumal den doch immer nicht ganz abläugnenden paradoxen und phantastischen Seiten der Platonischen Politik gegenüber der Ernst und die Genauigkeit der Aristotelischen Methode, der Umfang seiner politischen Erfahrung eine äusserst gefährliche Gegnerschaft begründet. Im Ganzen muss man daher anerkennen, dass Aristoteles Timäus und Republik, sowie überhaupt die durch diese vertretenen Disciplinen besser behandelt, als irgend etwas von dem früher Besprochenen.

Fast alle Bücher der Aristotelischen Politik, (sowie ausserdem namentlich Stellen in den ethischen und rhetorischen Schriften) enthalten Beziehungen auf Platonisches, und in diesen Beziehungen werden fast alle Bücher der Platonischen Republik in Anspruch genommen [1]). Wenn man nun dessenungeachtet in den Gang, den die Letztere im Ganzen nimmt, durch das, was Aristoteles bemerkt, keine ausreichende Einsicht gewinnt, wiewohl anderseits sein eigner Gang, wennschon nicht sowol deutlich zu erkennen, aber doch zu errathen giebt, wie wesentlich er durch Vorbild und Vorgang des Platon bestimmt worden: so legt das Eine so gut wie das Andere unserer Darstellung den Anschluss an den früher dargelegten Faden der Platonischen Deduction nahe. Verfolgt man diesen aber, so führt derselbe besonders auf drei Punkte der Platonischen Lehre, welche Aristoteles berührt, und an deren jedem er nicht Unwesentliches auszusetzen hat; dies ist sein sogenannter Communismus, sowie seine Deduction der Standes- und Verfassungs-Verschiedenheiten.

Bei Platon durften wir individuelle Ethik und Politik von

---

[1]) Vgl. namentlich Hildenbrand's Rechts- und Staatsphilosophie I. p. 250—496, besonders p. 251, 257, 267, 268, 270, 271, 284, 295 und oft, p. 345, „über die äussere Anordnung der Aristotelischen Politik“ (vgl. mit Teichmüllers Aufsatz im Philologus XVI. 1.) p. 408 und 487 ist die Litteratur verzeichnet, welche sich ausführlich mit den Beziehungen der Aristotelischen und Platonischen Politik beschäftigt. Den Namen von Broecker, Carrière, Orges, Mathies, Stuhr, Kahlert, Pierson, Morgenstern, Engelhardt, Pinzger wäre nur aus älterer Zeit noch Wichtiges nachzutragen, abgesehen von den auf die beiderseitige Pädagogik bezüglichen Schriften.

Digitized by Google

einander scheiden: und doch bezogen sich beide genau auf einander, sowol durch die Ergänzung, welche diese für jene bilden sollte, als auch durch die Analogie, in welcher beide unter einander entworfen waren. Diese so bestimmten Beziehungen erkennt nun auch Aristoteles an und zwar nicht nur für Platon, indem er sowohl in seinen ethischen Erörterungen auf politische Begriffe des Platon, als auch umgekehrt in politischen auf ethische Bezug nimmt, sondern auch für sich selbst und seinen eigenen Standpunkt — nur dass es dem Letztern noch näher zu liegen scheint, die Scheidung als die Analogie, die Ergänzungsnothwendigkeit [1]) als die bereits vorhandene Gemeinschaft zur Anerkennung zu bringen. Ein politisches Thier ist der Mensch dem Aristoteles von Anfang an, und auch die Vergleichung zwischen Staat und Einzelnwesen fehlt ihm keineswegs, aber doch würde Aristoteles den Platonischen Satz kaum unterschreiben, wornach der Staat und das sittliche Leben des Einzelnen, die Gerechtigkeit des Einen und des Andern, die Wiederholung einer und derselben Buchstabenschrift nur in verschiedener Grösse sein soll. Es ist ihm zu wichtig, einzuschärfen, — was freilich auch Platon ebenso wenig übersehn hat — dass zwischen Mensch, Haus und Staat nicht blos ein quantitatives, oder wohl gar überhaupt nur ein äusserliches Verhältniss, und nicht vielmehr das einer innern qualitativen Entwickelung besteht. Mit dem Menschen vergleicht er den Staat,

[1]) Nicht nur die Nothwendigkeit der Ergänzung betont Aristoteles stärker als Platon, sondern deren ganze Art bestimmt er überhaupt anders. Bei Platon dienten diesem Zwecke besonders die drei Begriffe der Liebe, der Lehre und der Strafe. Aristoteles Abweichung in Betreff des ersten Punktes habe ich eben erst hervorgehoben. Aber auch die theoretische Seite des Sittlichen, und in Folge dessen die Bedeutung der Strafe erscheint bei ihm in einem ganz andern Lichte. „Während Platon nach seiner Grundansicht, dass die Tugend im Wissen bestehe, davon das Heil des Staates erwartet, dass von den Staatslenkern die richtige Einsicht erworben, und den Uebrigen mitgetheilt wird, legt Aristoteles, dem die Tugend im Handeln besteht, das Hauptgewicht auf die Gewöhnung der Bürger zum Guten.“ (Hildenbrand p. 267). Während nach Platon Niemand freiwillig fehlt, die Strafe mithin, indem sie dem Menschen vom Uebel der Schlechtigkeit befreiet, denselben aus der Entfremdung gleichsam sich selbst zurückgiebt, erscheint bei Aristoteles die Freiheit als die unerlässliche Bedingung der Zurechnung und somit nicht sowol als Ziel, als vielmehr als Voraussetzung der Strafe (ebenda p. 303).

Digitized by Google

für den Staat ist ihm der Mensch bestimmt: aber ein vergrösserter Mensch ist ihm desswegen der Staat doch nicht. „Die Tugend des Staats ist die Summe der Tugenden der Einzelnen.“ Eine Gemeinschaft von Menschen, von mehreren und noch dazu verschiedenartigen Menschen ist ihm der Staat.

Diese Gemeinschaft will er begreifen, in genetischer Betrachtung aus ihren einfachsten Elementen, in empirischer aus ihren natürlichen Voraussetzungen. Schon hier scheiden sich mithin die Wege des Aristoteles und Platon. Es handelt sich hier nicht sowol darum, das sittlich politische Ideal hinzustellen, und das an sich vorhandene eben nur wiederzufinden in der Wirklichkeit, sondern die äusserlich gegebenen Verhältnisse und Zustände um ihrer selbst willen zu erforschen, aus ihnen überhaupt erst Begriff und Aufgabe des Staates herzustellen. Unter diesen Umständen ist es bezeichnend, wie wenig wesentliche Beziehungen auf Platon das erste, vorzugsweise mit Aufstellung seiner eigenen Thesis beschäftigte Buch der Aristotelischen Politik enthält [1]). Erst das zweite Buch, sofern es ausdrücklich auch die von Andern aufgestellten Verfassungen in den Kreis seiner Betrachtung hineinzieht, kommt sofort auch — durch eine ziemlich formale Betrachtung des Begriffs der Gemeinschaft — auf Platon's Kinder-, Weiber- und Gütergemeinschaft.

Der Begriff der Gemeinschaft, auch wenn derselbe nur ganz formal betrachtet wird, ergiebt durch einfache logische Disjunction die Möglichkeit, dass alle Staatsangehörige an allen Gütern des Staats Theil nehmen, und da diese Eventualität bei Platon vorzuliegen scheint, so stehn wir unmittelbar schon bei dessen Forderungen communistischer Art. Dass Aristoteles dieselben verwirft, kann bei deren ganzer Beschaffenheit an sich nicht auffallen, vielmehr ist grade der ruhige Ton der Ueberlegung bemerkenswerth, mit welchem er sie erwägt, bevor er sie verwirft. Er verwirft sie nach ihrem Motiv, nach ihrer Consequenz und in Hinsicht auf ihre Ausführbarkeit, sowie er ausserdem auch der platonischen Darstellung Mangel an Unterscheidung und Ausführlichkeit gelegentlich zum Vorwurf

---

[1]) Nur einzelne Ausnahmen finden sich z. B. I. 12. I. 13. vgl. mit dem oben p. 86 Gesagten.

Digitized by Google

macht. Platons Grundmotiv findet Aristoteles in dem Streben, den Staat so eins als möglich zu machen, aber er findet zugleich auch, dass Platon dasselbe selbst auf Kosten solcher Rücksichten, verfolgt, die sich mit ihm auszugleichen bestimmt wären. Eine derartige Rücksicht ist z. B. diejenige auf die Autarkie. Sie findet sich mehr beim Staate als beim Hause, mehr bei diesem als beim Einzelnen. Schon um ihretwillen ist also die Tendenz des Platon nicht berechtigt, den Staat so eins als nur irgend möglich zu machen. Denn gelänge dieselbe, so würde der Staat in demselben Verhältnisse an Autarkie einbüssen, in welchem er aufhören würde ein Staat zu sein und durch Einheit ein Einzelner würde. Aber dies Letztere kann doch auch überhaupt nicht berechtigt sein, sofern es doch offenbar dem Begriffe eines Guts widerspricht, dasjenige, wofür es ein Gut sein soll, nicht sowol zu fördern als aufzuheben. Der Staat würde aber eben aufhören Staat zu sein, wenn er so eins als irgend möglich würde.

Das Fehlerhafte des Platonischen Motivs zeigt sich dann aber auch weiter in den äussern Unmöglichkeiten und innern Widersprüchen, an denen seine Ausführung scheitert. Platon meint für die Einheit am besten gesorgt zu haben, wenn Alle von Allem mein und nicht mein sagen. Und doch verbirgt das Wort „mein“ hier nur einen Doppelsinn, sofern es entweder von der Gesammtheit als Ganzem oder auch von jedem einzelnen Gliede derselben verstanden werden kann. Denn nur in jenem ersten Sinne, nicht aber auch in dem zweiten würden Alle dasselbe von sich aussagen können. Wie geschwächt würde ausserdem der ganze natürliche Zusammenhang und die sittliche Kraft des Staats werden, wenn ganz und gar aus ihm das starke Interesse für das Eigne und Einzelne verschwände vor dem ungleich schwächeren für die Gemeinschaft des Ganzen. Ein platonischer Bürger, der gleichsam 1000 Söhne hätte, würde sich um alle nicht sowohl gleichviel als gleichwenig bekümmern. Die Freundschaft würde wässerig werden, wie ein wenig Süss unter viel Wasser gegossen, wirkungslos wird. Ja, nicht nur geschwächt, sondern gradezu ihrer unerlässlichsten Voraussetzung beraubt würde die Freundschaft, würde die Selbstsucht, sofern auch sie eine sittlich berechtigte Seite hat, würde das Wohlwollen und so manche andre Tugend werden, die alle

Digitized by Google

ohne die Sonderung des Besitzes, des Familien- und Einzellebens nicht denkbar sind. Nicht in dem Falschen dieser äussern Einrichtungen, sondern in der eignen Schlechtigkeit des Menschen liegt der Grund, wesswegen jene so oft die Quelle von Streitigkeiten und Schlechtigkeiten werden. Während zugleich umgekehrt die platonischen Vorschläge neue Uebelstände als ihnen eigenthümliche hervorrufen würden.

Dies etwa sind die Hauptbedenken, welche Aristoteles gegen Platons Communismus erhebt. In Betreff des zweiten Hauptpunktes, der die Kritik des Aristoteles auf sich zieht, in Betreff der Deduction der Stände vermisst Dieser die Genauigkeit und Vollständigkeit in der Durchführung, äussert sich übrigens aber zustimmend. Seine Stellung zu diesem Punkte kann durch die — freilich zunächst nur auf einen engern Sinn zu beziehenden Worte: *κομψῶς τοῦτο ἀλλ' οὐχ ἱκανῶς* (Polit. IV. 4.) characterisirt werden. So findet er gleich bei Gelegenheit des von uns sogenannten Nährstandes, dass Platons Aufzählung und Gliederung desselben weder ganz vollständig, noch von Anfang an überlegt, auch zu einseitig unter den Gesichtspunkt der nothwendigsten Lebensbedürfnisse, statt (mit) unter denjenigen des *καλόν* gestellt sei. An der Erörterung des Wehrstandes soll es dagegen ein Fehler sein, dass dessen Nothwendigkeit erst aus den äusseren Beziehungen des Staates, nicht schon aus den innern Bedürfnissen der Rechtspflege und Berathung deducirt werde, wennschon Aristoteles dabei an einer andern Stelle (VII. 7.) die von Platon den *φύλακες*, als Repräsentanten des *θυμός* gegebene Vorschrift, „liebreich gegen Bekannte, gegen Unbekannte aber rauh zu sein", durchaus billigt. Ob Aristoteles mit diesem seinem Lobe und Tadel überall ganz Recht habe, können wir indessen ununtersucht lassen, da es seinen Worten zu deutlich aufgeprägt ist, dass es sich in denselben nicht um eine endgültige und zusammenhängende Kritik der Platonischen Erörterung, als vielmehr nur um einen im Vorübergehn von dem eignen Zusammenhange aus auf dieselbe geworfenen Blick handelt. Es ist ein ohne Frage bewusstes Uebersetzen aus dem Platonischen Zusammenhang in den Aristotelischen.

Und grade dies findet nun endlich auch für die Erörterung der Verfassungen statt, ein Umstand, der um so mehr beachtet

Digitized by Google

werden muss, weil man ohne ihn den Aristoteles hart und ungerecht beurtheilen würde. Nachdem Aristoteles nämlich in seiner Betrachtung der Stände den Uebergang auf die Eintheilung der verschiedenen Staatsverfassungen gefunden hat, unterscheidet er deren drei gute und drei entartete, wobei er zugleich eine genaue Untersuchung über die Gründe der Entartung anstellt. In diesem Zusammenhange richtet er nun aber den doppelten Tadel gegen Platon (IV. 7. und V. 12), dass Dieser, gleich manchen Andern, nur vier Verfassungen kenne, und dass er dieselben nicht coordinire, sondern als die stufenweise abfallenden Glieder einer und derselben Reihe bezeichne, wobei er ausserdem noch die Gründe jener Veränderungen nicht vollständig angegeben habe. Müsste man nun voraussetzen, dass Aristoteles hierin schlechtweg, ich möchte sagen, ein für alle Mal, sein Urtheil über Plato habe abgeben wollen, so könnte man ihn nicht anders als stark misbilligen. Denn zu verschieden ist der von Platon verfolgte Gesichtspunkt von demjenigen, unter welchen er das Platonische bringt, als dass das von letzterem aus gefällte Urtheil als zu Rechte bestehnd gelten dürfte. Offenbar hat nämlich Platon in dieser Darstellung nicht die Absicht, über die Art, wie, und über die Ursachen, aus welchen die Verfassungen erfahrungsmässig in einander umschlagen, etwas Erschöpfendes, oder auch überhaupt nur etwas zu sagen: vielmehr ist es ihm ausschliesslich darum zu thun, über ihr begriffliches Werthverhältniss zu einander anschauliche Bestimmungen zu geben. Platon hätte alle Einwendungen des Aristoteles als factisch begründet zugeben können, ohne doch deren Relevanz für die Pointe seiner Darstellung anzuerkennen, und Aristoteles misst somit das Platonische an einem durchaus fremden Maasse. Indessen eben die Grösse und Evidenz dieses Fehlers legt uns den Zweifel nahe, ob Aristoteles denselben auch wirklich begangen habe. Nicht verborgen kann es dem Aristoteles gewesen sein, dass Platons Darstellung an sich etwas anders will, als was er von ihr fordert. Er ignorirt es nur in dem Zusammenhange seiner Politik, und — durfte es ignoriren, weil es ihm hier nur gelegentlich auf Kritik des Platonischen, an erster Stelle und eigentlich aber auf Erläuterung und Abgränzung seiner eignen Bestimmungen ankam. Mit Recht hat

Digitized by Google

man gegen Aristoteles den Platon mit der Bemerkung vertheidigt, dass es auch dem Letzteren unmöglich verborgen geblieben sein könne, dass die Verfassungsänderungen nicht immer nur in der von ihm angegebenen Richtung und aus den von ihm angegebenen Motiven stattfinden: in ähnlicher Weise möchte ich den Aristoteles dadurch, wenn auch nicht rechtfertigen, so doch entschuldigen, dass auch ihm gewiss nicht verborgen geblieben sein kann, wie Platon gar nicht empirisch-historisch, sondern dogmatisch-constructiv habe verfahren wollen. Wäre er ganz vorsichtig gewesen, so würde er es deutlicher angezeigt haben, dass es noch einen andern Zusammenhang gebe, in den das Platonische eigentlich hineingehöre, und dass er nur gelegentlich dasselbe berühre: aber dem aufmerksamen Leser wird es doch auch so nicht entgehn, wie grade hier ein bewusstes und zum wenigsten auch nicht absichtlich verdecktes Uebersetzen Platonischer Bestimmungen in den Aristotelischen Gedankenzusammenhang vorliegt. Platon's Anordnung legt das verschiedene Verhältniss zur Idee zu Grunde: Aristoteles hat es einfach mit den historischen Verhältnissen zu thun. Für Plato schliesst die ideelle Beziehung die historische keineswegs ganz aus: denn auch in dem Historischen muss die Idee sich wiederfinden lassen. Dem Aristoteles aber kommt es dort eben nur auf das Historische an. Von einer gewissen Willkühr ist sein Verfahren mithin nicht freizusprechen: aber die grobe Verkennung, deren man ihn sonst beschuldigen müsste, liegt doch in der That nicht vor [1]).

Merkwürdig ist indessen, dass dieser Vorwurf, dem Platon historische Beziehungen aufgedrängt zu haben, die dieser selbst

[1]) In dem Obigen haben wir uns mehrfach der Gedanken, und gelegentlich selbst der Worte Zeller's bedient, wennschon wir dem Ganzen unserer Darstellung eine zum Theil von ihm abweichende, zum Theil gradezu entgegentretende Wendung geben zu müssen geglaubt haben. Auf ihn verweisen wir auch noch wegen einer Reihe von Einzelnheiten untergeordneteren Werthes: so auf p. 204. 227. 288 u. a., wo Aristoteles Bemerkungen über die Eigenthümlichkeiten der Platonischen Verfassung, über die Leges, über die der Republik angehörige Eintheilung der Wissenschaften, über die politische Bedeutung der Musik u. A. (vornämlich nach Politic. II. 6. 7. 9. 12. VIII. 7. coll. Nicom. II. 2. de anim. I. 2. u. s. w.) berücksichtigt werden. Vgl. auch Suckow p. 120. wegen der Leges, und Trendelenb. p. 95., der in Republ. VII. 524 d. die Hinweisung auf das Μέγα καὶ μικρόν bemerkt.

Digitized by Google

nicht beabsichtigt habe, wie in Betreff die es letzten Punktes, so auch bei Gelegenheit des Timaeus gegen Aristoteles erhoben wird. Ehe ich indessen ihn auch hiergegen zu vertheidigen suche, möchte ich drei andere Punkte voraufschicken, die sich uns auch für jene Vertheidigung als praejudiciell erweisen werden.

Während nämlich unsere frühere Darstellung des Timaeus gezeigt haben muss, dass die diesen Dialog beherschenden Grundbegriffe: Gott, Idee, Materie, Raum, Zeit, Welt, Seele und Leib mit deren Behandlung in den vorher erwähnten Dialogen eben so genau zusammenstimmt als zusammenhängt: findet Aristoteles dagegen jenen schon oben angedeuteten Widerspruch in Betreff des platonischen Seelenbegriffs zwischen der hier und da gegebenen Darstellung. Sonst erkläre nämlich Platon, meint Aristoteles, die Seele als Princip der Selbstbewegung, im Timaeus aber lasse er sie erst zugleich mit dem Uranos entstehen. Wir können hier den von Aristoteles constatirten Thatbestand ebensowenig anfechten, als in ihm den hervorgehobenen Widerspruch abläugnen. Und doch lässt letzterer sich nicht nur nach seiner Entstehung sehr wohl begreifen, sondern bis auf einen gewissen Grad sogar vertheidigen: denn in sehr verschiedenem Zusammenhange sagt Platon das Eine und das Andere von der Seele aus, die Selbstbewegung da, wo es sich um die Verschiedenheit der Seele vom Leibe und somit um deren Nichtgebundensein an die Zeitlichkeit, um deren Hinausragen über die Letztere sowohl nach Seiten der Praeexistenz als der Postexistenz handelt, das Entstandensein dagegen da, wo die Seele, wie die Welt überhaupt, in ihrem Verhältniss zu Gott gedacht wird. Gott giebt der Seele die Entstehung, aber vor allem Leiblichen, dem gegenüber sie selbst das hervorbringende prius ist: diesem gegenüber hat sie keine Entstehung, wiewohl Gott gegenüber. Wir begreifen, dass Aristoteles hierin einen Widerspruch findet, zumal bei ihm das eine von den beiden Plato treibenden Motiven, das von der Unsterblichkeit der Seele hergenommene, wenn nicht überhaupt fehlt, so doch ungleich schwächer als beim Platon entwickelt ist. „Facile fuit Aristoteli," sagt schon Luther in einer seiner äusserst denkwürdigen philosophischen Thesen vom Jahre 1586 (vgl. Valent.

Digitized by Google

Löscher's Reformationsacten II. p. 42) [1]) mundum aeternum opinari, quando anima humana mortalis est ejus sententia." Wir begreifen aber auch zugleich, dass Platon ihn begangen hat, begehn konnte und fast musste. Denn neben der Rücksicht auf die Praeexistenz und Postexistenz, sowie überhaupt auf die Substantialität der Seele, welche mit der zeitlichen Enstehung der Dinge in Conflict geräth, sofern sie die Seele von allen übrigen Dingen unterscheidet, bewegt ihn auch noch das andre Bedürfniss, die Nichtigkeit und Vergänglichkeit der ganzen Welt möglichst scharf zu betonen, womit eben die Annahme eines zeitlichen Anfangs derselben zum mindesten nahe gelegt ist. Daher liegt hier die Sache, in der That, so, dass man unbedingt weder mit Aristoteles dem Platon einen Vorwurf machen, noch um Platons willen den Aristotelischen Vorwurf tadeln darf.

Und ganz ähnlich steht es auch um einen andern Widerspruch, den Aristoteles innerhalb des Timaeus selbst zwischen der hier gelehrten Enstehung der Welt und ihrer Unvergänglichkeit findet. Auch hier kann der Widerspruch selbst nicht abgeläugnet werden, aber doch entspringt er für Platon aus zwei verschiedenen Motiven, die beide wirklich berechtigt sind. Er lehrt den zeitlichen Anfang der Welt, weil deren Sichtbarkeit ihm Das zu fordern scheint: er lehrt die Unvergänglichkeit derselben, weil die göttliche Güte ihm dieselbe verbürgt. Denn das Wohlzusammengefügte wiederauflösen, ist nach Platon nicht Sache des Guten. So ist also hier, wenn auch aus begreiflichen Motiven, die platonische Physik selbst in sich getheilt: man kann es dem Aristoteles nicht verdenken, dass er gelegentlich darauf aufmerksam macht, wennschon allerdings eine dem Platon congenialere Betrachtungsweise diesen Widerspruch als solchen nicht bloss constatirt, sondern zugleich auf jene naheliegenden Gründe zurückgeführt hätte.

---

[1]) Von den übrigen heben wir an dieser Stelle nur noch drei hervor, die mit dem Inhalt unseres Paragraphen in genauem Zusammenhang stehn: Aristoteles male reprehendit ac ridet Platonicarum idearum meliorem sua philosophiam. Imitatio numerorum in rebus ingeniose asseritur a Pythagora, sed ingeniosius participatio idearum a Platone. Disputatio Aristotelis adversus unum illud Parmenidis, verberat, Christiano venia sit, aëra pugnis.

Digitized by Google

Und grade so steht es endlich auch um dasjenige, was Aristoteles, wie bereits früher angedeutet wurde, am Timaeus überhaupt vermisst, Untersuchungen nämlich über das Entstehn und Vergehn, nicht nur in Betreff der Elemente, sondern auch solcher abgeleiteter Zusammensetzungen wie Fleisch, Knochen u. s. w. — eine Bemerkung, die in dieser ihrer Unbedingtheit ausgesprochen, gegenüber den im Timaeus p. 73 sq. wirklich vorhandenen Untersuchungen, allerdings ebenso unhaltbar ist, als wie sie berechtigt ist, wenn Aristoteles dabei das Maass seiner eignen naturwissenschaftlichen Methode angelegt hat. Untersuchungen der letzteren Art hat der Timaeus überhaupt nicht, und doch sind es eben nur solche, die Aristoteles vermisst, wie mir der ganze Zusammenhang der betreffenden Stelle zu beweisen scheint.

In diesen drei Punkten kann man also den von Aristoteles gegen Platon erhobenen Tadel vom Standpunkte des ersteren aus begreifen und billigen, ohne ihn desswegen für den des letzteren anerkennen zu müssen. Man kann Platon gegen Aristoteles vertheidigen, ohne desswegen den Aristoteles zu tadeln, man kann des Letzteren Tadel relativ anerkennen, ohne ihn definitiv zu billigen. Man muss sich nur die Heterogenität des beiderseitigen Standpunkts gegenwärtig erhalten, und überzeugt sein, dass auch Aristoteles selbst diese in ihrem ganzen Umfange gefühlt habe. Und eben das ist nun auch die Voraussetzung, von welcher das richtigste Licht auf Aristoteles Verfahren mit den mythisch-historischen Elementen des Platonischen Timaeus fällt. Man behauptet, dass diese Elemente dem Platon lediglich ein ganz äusserliches Gewand der Einkleidung seien, und dass Aristoteles mithin Unrecht habe, wenn er sie eigentlich nehme, und in ihnen Widersprüche aufzeige, die doch eben nur in dieser Darstellung als solcher begründet seien [1]). Mir aber scheint es, als ob Aristoteles grade in Diesem, um dessentwillen man ihn tadelt, zu billigen sei, wie ich denn auch glaube, dass jene hervorgehobenen Widersprüche, sofern sie überhaupt vorhanden sind, tiefer als nur in der Oberfläche begründet sind, da jene Form der mythisch-historischen Darstellung selbst nicht etwa

[1]) Vgl. Zeller p. 207. 248. 266.

Digitized by Google

nur ein loses Gewand der Einkleidung und ein blosses Mittel zur Veranschaulichung ist, sondern, wenn auch nicht der Kern der Sache selbst, so doch etwas mit diesem, und den in ihm enthaltenen Schwierigkeiten auf's nächste Zusammenhängendes. Freilich nicht alles und jedes an ihr ist eigentlich zu nehmen: das bedarf kaum der Erwähnung. Aber anderseits wird es doch auch nur in untergeordneten Beziehungen gelingen, von dem Kern der Sache das Kleid der Darstellung abzuziehen. Ebensowenig ist — wie dies etwa in der Genesis der Fall — die Enstehungsgeschichte als solche dasjenige, worauf sich eigentlich das Absehn des Platon richtete: aber anderseits vermochte er seiner ganzen Geistesrichtung und Beschaffenheit nach doch auch eben nur so seinen begrifflichen Kern mitzutheilen. Es ist daher nicht nur keine Nachlässigkeit von Seiten des Aristoteles, wenn dieser das mythisch-historische Element des Timaeus durchgehnds eigentlich nimmt — wogegen ja auch schon allein Das sprechen würde, dass Aristoteles selbst de coelo I. 10. solche Interpreten und Apologeten des Platon tadelt, die dessen Darstellung grade durch Berufung auf den uneigentlich zunehmenden Character derselben von ihren Widersprüchen zu befreien versuchten — sondern es ist jenes auch überhaupt kein Fehler, und entspricht vielmehr der wirklichen Absicht des Platon durchaus. Höchstens könnte man dabei noch an einem Punkte Anstoss nehmen: an einem Widerspruch, der sich zwischen den verschiedenen Aeusserungen des Aristoteles grade dann ergiebt, wenn man von seiner „eigentlichen" Auffassung des Timaeus ausgeht. Denn wie konnte Aristoteles, wie wir doch schon früher gehört haben, dem Platon die bewegende Ursache absprechen, während diese in Gestalt des persönlichen Gottes im Timaeus so evident als möglich heraustrat, und des Letzteren Darstellung eben eigentlich von ihm genommen ward? Nicht dass er dies Letztere thut, befremdet mich, wohl aber, dass, wenn er es thut, er dessen ungeachtet die bewegende Ursache vermisst. Auch dieser Widerspruch löst sich indessen dann, wenn man annimmt, dass Aristoteles es wusste, wie Ernst es dem Platon mit der ganzen Art seiner im Timaeus gegebenen Darstellung sei, während ihm selbst doch diese Darstellung als solche keinen unmittelbaren Werth für die Wissenschaft zu

Digitized by Google

haben schien. Er war zu gerecht gegen Platon, um wider bessere Einsicht, den Character von dessen Darstellung zu alteriren: er fühlte sich zu verschieden von demselben, um ihn als etwas für die Wissenschaft Relevantes gelten lassen zu können. Er blieb im Zusammenhang und Wortlaut der mythischen Darstellung, was das Einzelne betraf, grade weil er das Ganze derselben als solcher nicht billigte. So erklärt sich auch dies Verfahren des Aristoteles hier aus demselben Punkte, auf welchen uns jene eben erst hervorgehobenen drei Beziehungen hinwiesen, ich meine aus der an sich vorhandenen bedeutsamen Differenz des Aristotelischen und Platonischen Standpunktes, von der es nicht zu bezweifeln ist, dass sie auch dem Aristoteles selbst zum Bewusstsein gekommen sei. Wenn er dem Platonischen Timaeus Bestimmungen über Fleisch und Knochen u. s. w. absprach: so läugnete er damit nicht überhaupt das Vorkommen solcher Untersuchungen im Timaeus, er läugnete nur ihr Vorkommen in einer seinen Ansprüchen auf Wissenschaft entsprechenden Form. Das durchaus entsprechende Gegenstück hierzu ist es, wenn er das Vorkommen des Gottes u. s. w. im Timaeus an sich constatirt, dann aber doch auch wieder ignorirt, wenn es sich ihm um die Frage nach der bewegenden Ursache in streng wissenschaftlicher Weise handelt. Ebenso galten jene beiden in Betreff des Timaeus behaupteten Widersprüche vorzugsweise ja auch nur für den Aristotelischen Standpunkt, während sie auf dem Platonischen, wenn auch nicht ganz verschwanden, so doch wesentlich ermässigt wurden. Und auch das früher bei Gelegenheit des Philebus, des Phaedon, der Republik Berührte stimmt ganz hinzu: denn in allen diesen Fällen zeigt sich nur ein und dasselbe Verfahren des Aristoteles; in Platon erkennt er das Ineinander von mythischhistorischen und logischdogmatischen Elementen als ein thatsächlich vorkommendes an: aber für sich selbst macht er jedes Mal nur entweder von der einen oder der andern Seite Gebrauch, weil er für seinen Gedankenzusammenhang deren Ineinander eben nicht brauchen kann.

Wir verfolgen jetzt an der Hand des durch den Timaeus gebotenen Fadens noch eine Reihe von Einzelnheiten, auf welche Aristoteles Bezug nimmt.

Gegen die im Timaeus zwar vorhandene, aber doch mehr

Digitized by Google

nur im Vorübergehn heraustretende Voraussetzung einer der Weltbildung voraufgehnden, ungeordneten Bewegung der Elemente (p. 30 a. seq.) macht Aristoteles (de coelo III. 2) — analog demjenigen, was er in Betreff der Atomiker bemerkt — den Einwand, dass, möge man diese voraufgehnde Bewegung nun als eine gewaltsame und widernatürliche oder auch als eine der Natur entsprechende fassen, — dieselbe mittelbar immer wieder auf den letzteren Begriff, und somit auch auf den der „Welt" vor der Welt, mithin auf einen Widerspruch mit sich selbst zurückführe. Daher erblickt er auch hierin eine Bestätigung für seine Lehre von der Ewigkeit einer den Elementen natürlichen Bewegung.

Auf die von Platon gelehrte, vollkommene Abgeschlossenheit und Bedürfnisslosigkeit der Welt nach Aussen hin (p. 33 c.) bezieht sich die wegen ihres Zusammenhangs mit der Ideen- und Zahlenlehre früher bereits berücksichtigte Untersuchung über den Begriff des *Ἄπειρον* in Phys. III. 4.

Die Platonische Beschreibung von der Bildung der Weltseele aus den allgemeinen Elementen der Welt (p. 35 a.) setzt Aristoteles (de anim. I. 2.) in Zusammenhang mit dem an dieser Stelle zwar nicht ausdrücklich auftretenden, an sich aber doch ächt Platonischen Grundsatz von der „Erkenntniss des Aehnlichen durch das Aehnliche". Indem er diesen Grundsatz bekämpft (de anim. I. 5.), den der Platonische Timaeus bei Gelegenheit des Gesichts ausdrücklich ausspricht (p. 45 c.), der das eigentliche Motiv für Platons Lehre von der Wiedererinnerung enthält (vgl. Trendelenburg l. l. p. 86. 46.), und dem Platon nach dem Zeugniss des Aristoteles auch noch eine eigenthümlich nahe Beziehung zur Ideen- und Zahlenlehre gegeben hatte, bekämpft er mittelbar auch jene Beschreibung der Weltseelenbildung. Er bekämpft jenen Satz aber vorzugsweise, indem er darauf hinweist, dass es nicht genüge, in der Seele die Elemente der Dinge vorauszusetzen, wenn in ihr nicht auch zugleich die *λόγοι* und die *σύνθεσις* sein sollen — um die Möglichkeit der Erkenntniss nicht nur für die Elemente, sondern auch für die Zusammensetzungen aus denselben zu erklären. Dass dies Letztere aber unmöglich sei, hält Aristoteles kaum für nöthig, noch ausdrücklich hinzuzufügen — sowie er ausserdem auch die Mehrheit der Kategorien, und einige andre *ἀδύ-*

Digitized by Google

νατα als Instanzen gegen jenen Satz geltend macht. Und doch kehrt dem Aristoteles selbst, wie Trendelenburg (p. 86. vgl. 95. Commentar de anim. p. 228.) [1]) treffend bemerkt, vor Allem in seinem Gottesbegriff als der *νοήσις νοήσεως νόησις*, ganz derselbe Gedanke zurück.

Nicht weniger als die platonische Bildung der Weltseele bestreitet Aristoteles de sensu 2 die Construction des Weltkörpers aus den vier Elementen, welche ihrerseits ähnlich mit der Timaeus p. 45 gegebenen Theorie des Sinnes zusammenhängt, wie jene mit der Erkenntnisstheorie überhaupt.

Dem tiefsinnigen Begriff, den Platon von der Zeit entwickelt, als einen durch die Güte Gottes für die veränderliche Welt hinzuersonnenen Abbild der Ewigkeit, das daher auch erst selbst mit der entstehenden Welt entstanden sein soll (p. 37d.), setzt Aristoteles seinen allerdings klareren und schärferen, vielleicht aber nicht ganz so inhaltsvollen Begriff der Zeit als eines *πάθος κινήσεως* entgegen, und bauet darauf seine Lehre von dem Unentstandensein der Zeit. (Phys. VIII. 1.)

Die im Timaeus (p. 40 b.) der Erde zugeschriebene Stellung und Beschaffenheit, wie dieselbe, um den durch das All ausgespannten Pol geballt, im Mittelpunkte der Welt zugleich ruht und in Bewegung begriffen ist [2]), berührt Aristoteles de

---

[1]) Zellers abweichende Ansicht (p. 213) und den daraus hergeleiteten Tadel gegen Aristoteles kann ich nicht theilen, so richtig die Mitbeziehung auf Tim. p. 36 e.—37 c. auch immer sein mag. Vgl. auch Brandis diatr. p. 48., sowie ausserdem Aristoteles Bemerkungen (de anim. I. 3.) über das Verhältniss der Seele zur Bewegung, deren Bezug nicht auf den pythagoreischen Philosophen, sondern auf den platonischen Dialog Timaeus Trendelenburg p. 17 meines Erachtens erwiesen hat. Die Analogie zwischen der Weltseele und den einzelnen Seelen spricht der Tim. p. 41 d. aus.

[2]) Wegen der näheren Ausführung und Rechtfertigung dieser Bestimmungen verweise ich auf die früher (I. p. 265) angeführte Schrift von Grote, übersetzt von Holzamer, und auf mein Referat über dieselbe in den Götting. Gel. Anz. 1862, p. 1438, woraus ich hier nur hervorheben will, dass man sich zufolge der Platonischen Urkunde, und der zutreffenden Darstellung derselben bei Aristoteles die kosmische Axe nicht als eine imaginäre Linie, sondern als einen soliden Cylinder zu denken hat, der sich umdreht, und dadurch die Umdrehung des Umkreises oder der Sternensphäre verursacht, und um den die Erde als erste und ehrwürdigste der intrakosmischen Gott-

Digitized by Google

coelo II. 13 und 14, und zwar berücksichtigt und bestreitet er sie in einer Weise, die uns weder den Platon zu einem Propheten des kopernicanischen Systems, noch auch den Aristoteles zu einem ungerechten Interpreten des Platon zu machen berechtigt.

Mit dem platonischen Begriff der Materie hängen die Vorstellungen des Leeren und der Körper, Linien und Flächen, der Atome und der Elemente u. s. w. (Zeller 270) zusammen, wie diese der Timaeus (p. 52 a., 54 c., 56 b., 61 e., 81 d., 89 c.) entwickelt, und Aristoteles de coelo I. 1. und 8. IV. 2. De gen. et corr. II. 1. und 5. u. 8. (vgl. Trend. p. 79.) Phys. IV. 2. berücksichtigt — vor Allem aber ist die dem Platon zugeschriebene Reduction des Raums auf die Materie wichtig und bemerkenswerth, zumal da dem urkundlichen Sachverhalte nacheher die umgekehrte Reduction der Materie auf den Raum dem Sinne des Platon entspricht. Auf diesen Missgriff des Aristoteles hat zuerst Zeller (p. 211. 269. vergl. unsere Darstellung oben I. p. 269) mit ganzer, ja vielleicht selbst mit etwas zu grosser Schärfe aufmerksam gemacht, wobei er indessen zu dessen Er-

---

heiten, als Werkmeisterin der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, dicht zusammendrängt, schwingt oder rollt. Auf diese Weise rotirt die Erde also wirklich, aber allerdings nur per accidens, desswegen nämlich, weil der Weltcylinder dies thut, um den sie „geballt ist", und weil sie dessen Rotation entweder hemmen oder mitmachen muss, das Erstere aber dem ganzen übrigen System widersprechen würde. Ausserdem weist Grote auf den instruktiven Contrast zwischen den kosmischen Theorien des Platon im Timaeus und denen des Aristoteles hin, sofern Jener das leitende Princip und die Kraft des Kosmos in das Centrum verlegt und von demselben ausgehn lässt, während nach Diesem Princip und Kraft des Kosmos auf dessen Oberfläche versetzt ist. Er erkennt keine solide, sich umdrehende Axe an, welche durch den ganzen Durchmesser des Kosmos ginge. Bei ihm hat die Erde keine kosmische Function, sondern sie ruht einfach im Centrum, weil allen ihren Theilen, entgegengesetzt denen des Feuers, eine Bewegung nach dem Centrum innewohnt, und weil in diesem etwas immer Feststehendes sich befinden muss als Gegenwicht zu der peripherischen Substanz des Kosmos, welche ihrer eignen unveränderlichen Natur nach in beständiger Rotation ist. Letztere ist dem Aristoteles die göttliche Partie der Welt, wie sie denn auch von einem mit ihr gleich ewigen primum movens immobilis den ersten Anstoss der Bewegung erhält. Dem Platon aber ist die ganze Welt ein belebtes, aus Körper und Seele bestehndes, intelligentes Wesen oder Gott.

Digitized by Google

klärung auch schon den richtigen Grund angegeben, dass nämlich dem Aristoteles der Begriff des Raums der weniger bekannte war, als der der Materie, während für Platon doch wohl das Umgekehrte gilt.

Endlich bezieht Aristoteles sich auch noch auf eine Reihe ganz vereinzelter Details, die der Timaeus enthält: so de respir. 5. auf die im Timaeus (p. 79 b.) gegebene Theorie des Athmens, de plantis I. auf Platons Aeusserung von den Pflanzen, Topik 10 auf die Begriffe θητόν und ζῶον (vgl. Zeller p. 268. I.).

Wir schliessen hier unsere Bemerkungen über das Verhältniss des Aristoteles zu Platon in der Hoffnung, dass es uns gelungen sei, wenigstens die entscheidendsten Momente, auf welche es für Bestimmung jenes Verhältnisses ankommt, hervorgehoben zu haben — ohne aber uns der Täuschung hinzugeben, als könne das Gesagte nicht noch um sehr umfangreiche und auch wichtige Nachträge und Ausführungen bereichert werden. Aber wir müssten, in der That, nicht weniger als den ganzen Aristoteles ausschreiben, wenn es von uns gefordert würde, jeder Stelle des Aristoteles, in der eine unwillkührliche oder bewusste Beziehung auf Platon vorliegt, ihr Recht zukommen zu lassen. Wer entweder hieran zweifelt, oder auch, wer einen Ersatz sucht für die von uns der ganzen Anlage unserer Darstellung gemäss offen gelassenen Stellen: den verweisen wir sowol auf die bekannten Specialcommentare zum Aristoteles, von Trendelenburgs Bahn brechender Ausgabe De anima an bis zu derjenigen von Torstrik, als dem neuesten werthvollen Beitrage herunter, als auch auf die systematischen Darstellungen des Aristoteles in den Geschichten der Philosophie, vor Allem auf die von Brandis. Aus beiderlei Quellen wird er sich leicht davon überzeugen können, wie sich auch an Aristoteles schon, trotz aller seiner von ihm selbst empfundenen oder auch nicht empfundenen, einen Fortschritt oder einen Rückschritt involvirenden Differenzen von Platon, dennoch in hohem Grade jenes früher berührte Wort des Amerikaners bestätigt, nach welchem Platon — eben so sehr vermittelnd als hindernd — „zwischen der Wahrheit und Jedermanns Seele“ steht. Schon Aristoteles steht nicht mehr völlig naiv und unmittelbar den Grund-Problemen der menschlichen Erkenntniss gegenüber, nicht mehr

Digitized by Google

so naiv jedenfalls als Platon, denn eben durch dessen Vorarbeit muss er hindurch, muss bis auf einen gewissen Grad die Dinge durch dessen Augen anschauen, selbst da, wo er sie anders auffasst als Platon. Aber diese Gebundenheit des Aristoteles an Platon vermehrt anderseits auch dessen Grösse, erhöht gleichsam das Niveau seines wissenschaftlichen Standpunktes, und nicht ohne Grund stellt und stützt Aristoteles sich daher auch so consequent auf diese platonischen Voraussetzungen. Danken wir es ihm, dass seine Darstellung auch auf einzelne Seiten des Platon ein neues Licht fallen lässt, ohne ihm darüber zu zürnen, dass dies nicht noch häufiger der Fall ist. Verzeihen wir es ihm, wenn ihm nicht immer die Gränzlinie zwischen seiner und des Meisters Leistung genau gegenwärtig geblieben ist, ohne desswegen in den zu alter und neuer Zeit so oft gehörten Vorwurf des Neides, der Eitelkeit, oder wohl gar der Lüge einstimmen zu wollen [1]). Vor allem aber entnehmen wir auch aus

---

[1]) Der gegenwärtig glücklicherweise längst erstorbene Streit zwischen Aristotelikern und Platonikern sollte nie wieder aus dem Grabe heraufbeschworen werden, weder von Anhängern des Einen noch des Andern, weder von Philosophen noch von Philologen. Ihn zu vermeiden, ist ein Hauptgesichtspunkt meiner obigen Darstellung gewesen, der mich um so mehr leiten musste, als das sachlich Werthvolle, welches in ihm zur Sprache kam, unserm weiteren Zusammenhang dennoch nicht entgehn wird. Die Reflexion auf das Verhältniss der beiden grossen Philosophen bleibt fortan ein einflussreiches Motiv für die wissenschaftliche Entwickelung der Sache selbst. Desswegen unterlasse ich es denn auch, hier eine Vergleichung zwischen beiden Philosophen in ausführlicherem und genauerem Zusammenhange anzustellen, wennschon zu solchen Betrachtungen aus alter wie neuer Zeit die umfassendsten Vorarbeiten vorliegen. Die wichtigsten darauf bezüglichen älteren Namen findet man in den bekannten Werken von Jonsius, Fabricius, Brucker, Krug u. A. zusammengestellt: ihnen können sich aber die neuern Arbeiten, was besonnene Ausdauer und Umsicht anlangt, nur ausnahmsweise zur Seite stellen. — Beziehungen des Platon auf Aristoteles enthalten aber, wie dies in der Natur der Sache liegt, des Ersteren Dialoge gar nicht. Denn selbst die in dem Namen des im Parmenides vorkommenden Aristoteles gefundene, wiewohl sie zu halten wäre (nach Art des „Johannes Müller" in Wilhelm Tell (Ueberweg p. 182), oder nach Art des Schellingschen Bruno u. s. w.) finde ich nicht wahrscheinlich. Dieser Name kam im Alterthum doch auch sonst oft genug vor. — Eine Aeusserung des Aristoxenus (Harmon. Elem. II. 30. ed. Meibom) über den enttäuschenden Eindruck,

Digitized by Google

Aristoteles wiederum neuen Grund zur Bewunderung für die inhaltsreiche Grösse des Platonismus, als welcher, so verschieden er auch vom Aristotelismus war, diesem dennoch als Grundlage und Voraussetzung, als Anregung und Gegensatz, so viel sein konnte!

Nach dem Aristoteles beschäftigen unter den Schülern des Platon diejenigen unsere weitere Aufmerksamkeit billigerweise zuerst, von denen es heisst, dass auch sie Platonisches aufgezeichnet haben; denn von diesen lässt sich vermuthen, dass sie dem Platon nicht nur persönlich am nächsten gestanden haben, sondern auch für dessen Wissenschaft das meiste Interesse besessen haben werden. Als solche werden uns nun aber genannt: Hestiaeus, Speusipp, Heraclides Ponticus, und Xenocrates. Was wir über ihre Aufzeichnungen und aus denselben wissen, findet sich in Brandis Grundlegender Abhandlung [1]) zusammengestellt, die späterhin nur noch in sehr wenigen

---

den Platons Vorträge über das Gute hervorgebracht, wenn er darin, statt von den Glücksgütern zu reden, von sehr abstracten Materien angehoben habe, ist innerlich bezeichnend genug, um der äussern Beglaubigung einigermassen entbehren zu können. — Von den acht bei uns zum Anhange gerechneten Dialogen berücksichtigt Aristoteles: die Apologie in der Rhetor. II. 23. III. 18 (vgl. oben p. 83. 1.); den Menexenus in der Rhetor. I. 9. III. 14. (vgl. Suckow p. 55. Ueberweg p. 143); den Hippias minor in der Met. V. 29. (vgl. oben p. 86.) (wenn man aber aus dieser Stelle wegen der Citirung ohne weiteren Zusatz die Unächtheit des Hipp. major gefolgert (s. Ueberweg p. 175), so ist das gewiss übereilt. Kann man denn nicht „Göthes Faust" citiren, ohne in Verdacht zu kommen, nur den Theil, aus dem man grade citirt, für ächt zu halten? Kratylus wird vielleicht de anim. III. 6. vgl. mit de interpr. I. berücksichtigt.

[1]) De perditis Aristotelis libris de ideis, et de bono sive de philosophia, Bonn 1823. Vgl. ausserdem sein Handbuch II. 1. p. 180. 227. 306. II. 2. 1. p. 84 seq. kl. Ausgabe p. 270 seq. verschiedene Aufsätze von ihm, Petersen und Trendelenburg im Rhein. Museum, Trendelenburg de ideis p. 1. die bekannten Commentare zum Aristoteles und Geschichten der Alten Philosophie und Litteratur. Dass freilich auch damit noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst seien, mag hier allein das Beispiel vom ὕστερον καὶ πρότερον beweisen in Betreff dessen nicht nur bei den verschiedenen Gelehrten, sondern auch bei Einem und demselben die Ansicht wechselt (vgl. Brandis II. 1. p. 317). Aus Aristoteles kommen als Hauptstellen in Frage: De anim. I. 2. Phys. IV. 2. de gen. et corr. II. 3. de part. anim. I. 2: aus Simplicius fol. 32 b., 104 b.

Digitized by Google

und wenig erheblichen Punkten Berichtigung oder Vervollständigung gefunden hat. Auf Brandis darf ich mich daher hier um so mehr — ohne meinerseits auf die Details einzugehn — beziehen, je weniger ich selbst weder das Vertrauen unbedingt theile, was man zu den hierbei in Frage kommenden Berichterstattern zu haben, noch auch das Gewicht unbedingt anerkenne, was man auf das durch sie uns Mitgetheilte zu legen pflegt. Vielmehr habe ich schon oben meine Ansicht mehrfach angedeutet (p. 76. 4, p. 95, p. 102. 1, p. 106. 107), dass jene Berichterstatter uns doch nicht nur rein Historisches berichtet, sondern zum Theil auch ihre — vielleicht immerhin richtigen — Auslegungen und Folgerungen mitgetheilt haben möchten, und dass auch so das von ihnen Empfangene mehr noch eine Bestätigung als eine Ergänzung des aus den Dialogen zu Entnehmenden (vgl. Ritter II. p. 380) zu sein scheint. Sie liefern mir daher auch sehr erwünschte Instanzen, die unter Anderem zur völligen Beseitigung der alten Voraussetzung [1]) von einer mündlich überlieferten Geheimlehre des Platon dienen können: denn wer kann das über die ἄγραφοι συνουσίαι Mitgetheilte prüfen, ohne inne zu werden, dass Platon auch seine nächsten Schüler nicht noch erst in eine andre Lehre einzuweihen hatte, als die in seinen Dialogen vorausgesetzte ist. Aber man bringt uns doch, in der That, jene alte Voraussetzung nur in neuer Form zurück, wenn man, um den Werth jener Aufzeichnungen recht zu preisen, ihre Verschiedenheit von dem Inhalt der Dialoge allzustark hervorhebt. Gegen einzelne Aeusserungen von Brandis und seinen Nachfolgern muss ich mir daher ähnliche Einwendungen vorbehalten, als wie ich sie vorhin gegen Trendelenburg erhoben habe (vgl. oben p. 113. 2) [2]).

---

[1]) Diese hat sich vornämlich an den pseudoplatonischen Briefen genährt: aber letztere sind selbst wahrscheinlich erst entstanden wegen des Anstosses, den man an Platons Darstellung, und vielleicht auch wegen desjenigen, den man an Aristoteles Bericht über Platon nahm (vgl. Trendelenburg p. 1. Zeller pl. Stud. p. 199. Brandis II. 1. p. 182.). Jedenfalls wirken die letzten zwei Rücksichten auch noch neben der auf die Briefe fort.

[2]) Nach diesen Resten, die uns aus Platons mündlichem Unterricht mittelbar erhalten sind, sowie nach den früher aus den Dialogen besprochenen Grundsätzen Platons über mündliche und schriftliche Lehrart, und nach den

Digitized by Google

Indessen diese Aufzeichnungen von platonischen Schülern über die Lehre ihres Meisters sind doch immer nur erst eine Seite an deren Verhältniss Fragen wir aber jetzt nach dem Letzteren überhaupt, so tritt uns zwar als eine Schwierigkeit wie die Unsicherheit und Unvollständigkeit unserer Nachrichten überhaupt [1]), so insonderheit die Unmöglichkeit entgegen,

---

Angaben Späterer darüber hat man die Frage zu beantworten gesucht, ob Platons mündliche Lehre ausschliesslich entweder heuristisch-dialogisch oder dogmatisch fortlaufend oder doch das Eine mehr als das Andere gewesen sei. Eine völlige Sicherheit und Genauigkeit lässt sich darüber aber nicht erzielen, nur dass es im höchsten Grade wahrscheinlich ist, dass Platon weder das Eine noch das Andere aus seiner Methode ganz ausgeschlossen habe. Denn so wenig er — zumal der geringeren Anzahl seiner näheren Schüler gegenüber — die von ihm selbst so lebhaft empfundenen Vorzüge der Wechselrede verabsäumt haben wird, so wenig kann er der allgemeinen Natur der Sache nach — zumal einem grössern und fremdern Kreise gegenüber — ununterbrochen katechisirt und dialogisirt haben. Ein Uebergewicht mag dabei immerhin auf der ersteren Seite gelegen haben. Indessen zu diesen zwei Gesichtspunkten, die hierbei in der Regel nur berücksichtigt werden, tritt noch ein dritter hinzu, der sich zum mindesten als ein ebenso wichtiger, aus dem früher über die ganz singuläre Absicht und Einrichtung des Platonischen Dialogs Gesagten ergiebt. Hatte Platon nämlich in diesem ein wahres Ideal von Schrift, gleichsam eine Schrift, die über aller Schrift stehe, d. h. die Vorzüge des mündlichen Gesprächs mit denen der fixirten Schrift, unter Vermeidung der beiderseitigen Gefahren, verbinden sollte, herzustellen versucht: so liegt es nahe anzunehmen, dass er auch für seinen mündlichen Unterricht, gleichviel ob dialogischer oder akroamatischer Art, diese Dialoge zum Ausgangspunkt genommen habe. In solcher Anknüpfung mag er die tief angelegte Kunst seiner Dialoge aufgeschlossen, und grade dadurch Veranlassung zu jenen Aufzeichnungen des Aristoteles und der Anderen gegeben haben. Das wäre denn also das grade Gegentheil von dem, was man auch neuerdings wieder mehrfach annehmen zu dürfen geglaubt hat, dass nämlich Platons Schrift vorwiegend nur der Erinnerung an seine mündliche Lehre gedient habe, und letztere somit jener gegenüber das Grössere gewesen sei. Aber ich gestehe auch offen, dass diese Auffassung mir völlig unerklärlich ist. Niemand bestreitet, dass Platon eine ganz besondere Sorgfalt auf Abfassung seiner Schriften gewendet habe: Niemand, dass Jahrhunderte bis jetzt noch nicht fertig geworden sind, den immer neufliessenden Quell philosophischer Anregung, der in diesen Dialogen entspringt, auszuschöpfen. Und doch soll alles das nur Echo und Denkzettel der mündlichen Zusammenkünfte sein?!

[1]) Auf das rein Persönliche und Litterarische wird uns ein späterer Zusammenhang wieder zurückführen.

Digitized by Google

ihre Gränzlinie gegenüber Platon selbst mit Genauigkeit zu ziehn. Nichts desto weniger reicht eine behutsame Benutzung unserer Materialien aus, uns auf die Verschiedenheit des Verhältnisses, in welchem die Schulen der drei grossen Meister zu diesen selbst gestanden haben, auf die Mittelstellung, welche grade die Platonische Akademie in dieser Rücksicht einnimmt, aufmerksam zu machen, und die Beachtung dieses Umstandes giebt zugleich den sichersten Leitfaden für Auslegung des über die sogenannte ältere Akademie, vor allem über Speusipp und Xenokrates uns Ueberlieferten an die Hand.

Während nämlich der Complex der Sokratischen Schulen zwar in keinem seiner einzelnen Glieder eines gewissen Anschlusses an die Person und Lehre des Sokrates entbehrt, im Ganzen aber doch auf Kosten eines solchen Anschlusses die grösste Mannichfaltigkeit der persönlichen Richtungen, den lebendigsten Streit der wissenschaftlichen Ansichten zeigt; während dagegen im Lyceum eine so vorwiegend sachliche Haltung, und in dieser selbst wiederum ein so treuer Anschluss an das System des Meisters herscht, dass, in der That, alle Abweichungen der Schüler von diesem wie untereinander mehr gradueller als qualitativer Art sind: behauptet die ältere Akademie ihrerseits ein gewisses Gleichgewicht zwischen dem treuen Anschluss an den Platon, und der Differenz von Diesem. An einem gewissen Hinausgehn über den Meister fehlt es auch hier nicht — zum Unterschiede von den Peripatetikern: aber im Unterschiede von den Sokratikern, ist es doch auch eben nur ein Hinausgehn, und nicht etwa ein mit Recht so zu nennender Abfall. Speusippus aber und Xenokrates bewähren sich auch darin als die Bemerkenswerthesten unter den Platonikern, dass bei dem Einen unter ihnen das Moment der Selbstständigkeit, bei dem Andern das der Schülerschaft ein relatives Uebergewicht besitzt.

Weil Speusipp der Selbstständigste unter allen Platonikern nächst dem Aristoteles ist, so hat man ihn mehrfach, zumal in neuerer Zeit, eines Abfalls vom alten, ächten und gesunden Standpunkte seines grossen Oheims — von dessen Tugenden oder auch Fehlern — geziehn. Aber nicht eigentlich einen solchen Abfall, wenn auch allerdings ein Hinausgehn über Platon und zwar nach verschiedenen Richtungen hin, vermag ich in

Digitized by Google

seinen logischen, metaphysischen, physischen und ethischen Sätzen anzuerkennen. Den Schüler im Unterschiede vom Lehrer bemerkt man daran, dass ihm die alten Elemente nicht mehr in der harmonischen Ausgleichung seines Lehrers Stand halten wollen: aber dass es doch eben noch die alten Elemente sind, um die es sich auch bei ihm handelt, zeigt den Schüler im Unterschiede vom Gegner oder gar Apostaten.

Man missversteht den ganzen Sinn des Platonischen Theaetet durchaus, wenn man in ihm eine unbedingte Verwerfung der Sinneswahrnehmung, der Erfahrung überhaupt und des erfahrungsmässigen Sammelns, Eintheilens und Definirens insonderheit voraussetzt. Und nicht weniger missversteht man die einzelnen Aeusserungen des Speusipp, wenn man in ihnen ein Nachlassen von der angeblichen „Ideologie" des Platon, eine Annäherung an den Standpunkt des „Empirismus", und somit auch an den des Aristoteles im Unterschiede von Platon wahrnimmt, gleichviel ob man diese seine Abweichung von Platon dann tadelt oder billigt. Fasst man beide Standpunkte nur mit völliger Unbefangenheit auf, so überzeugt man sich, wie sie sich in dieser erkenntniss-theoretischen Hinsicht fast unbedingt decken. Von dem Standpunkte jenes platonischen Dialogs kann es nicht als eine Abweichung gelten, wenn Speusipp mitten in der Function der Sinneswahrnehmung den bildenden und fördernden Einfluss des Geistigen nachwies; denn nicht das Geistige sollte damit ja ins Sinnliche herabgezogen, sondern vielmehr umgekehrt, des letzteren Abhängigkeit von ersterem ausgesprochen werden, und dies hatte ja auch bereits der Theaetet selbst gelehrt; wenn er auf dem Gebiete der Sprache, der Naturgeschichte, sowie überhaupt auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft neben der Gemeinschaft des Aehnlichen die Unterschiede des Unähnlichen aufzusuchen bemüht war; denn deswegen sollte die Wissenschaft ja keineswegs auf diese Abwägung des Aehnlichen und Unähnlichen eingeschränkt werden, diese vielmehr lediglich als Vorstufe der idealen Erkenntniss gelten, und auch diese kam ja als solche bereits im Theaetet vor; und wenn er die Unmöglichkeit einer schlechthin befriedigenden Definition desswegen behauptete, weil zu ihr Abgränzung des zu Definirenden nach allen Seiten hin erforderlich, eine solche

Digitized by Google

aber wiederum nicht möglich sei, ohne alle diese Seiten selbst zu kennen; denn damit forderte er ja offenbar nicht eine erschöpfende Induction, sondern wies im Gegentheil durch die Unmöglichkeit, mittelst der Induction zu erschöpfen, auf die Nothwendigkeit der Ideenvoraussetzung hin, wofür er auch den Vorgang des Platon auf seiner Seite hatte. In all diesem tritt uns daher nichts anderes entgegen, als das Bestreben, die Platonischen Andeutungen zu entwickeln, und die an sich feststehnden Ansichten durch empirische Belege zu bestätigen. Und höchstens das Eine könnte man wahrzunehmen glauben, dass bei Speusipp stärker als bei Platon aus dem dogmatischen Idealismus gegenüber der Erfahrung ein Moment relativer Scepsis hervorwächst. Indessen vorhanden war doch auch dies schon bei Platon gewesen.

Eher könnte noch eine wesentlichere Differenz in der Behandlung des Metaphysischen vorzuliegen scheinen. Denn in dieser Beziehung characterisirt den Speusipp seine scharfe Auseinanderhaltung der Begriffe des Eins, des Guten und des mit dem *Νοῦς* identischen Gottes; diese drei Begriffe hatte aber Platon allerdings auf's engste ineinandergeschlungen, und nur in Betreff der Idee des Guten und des Gottesbegriffes liegt in Platon eine relative Sonderung vor. Indessen, abgesehen davon, dass hierin doch auch wirklich der Anfang einer dem Speusipp verwandten Tendenz liegt, betrifft die Differenz mehr den Ausdruck als den Inhalt, und scheint jedenfalls, sofern sie auch den letzteren angeht, weniger in eignen Motiven als in der Rücksicht auf fremde, wenn ich nicht ganz irre, Aristotelische Lehr- und Streitentwicklung begründet zu sein. Zuerst das Eins nämlich unterschied Speusipp vom Guten, weil sonst ein crasser ethischer Dualismus an die Spitze des metaphysischen Systems zu treten drohte, der doch keineswegs in der Platonischen Absicht gelegen hatte. Die Identificirung des Einen mit dem Guten schien nämlich diejenige des Bösen mit dem andern der beiden Alles constituirenden Prinzipien, mit dem Grossen und Kleinen, der Vielheit, der Materie zur ebenso unausweichlichen Consequenz zu haben. War das Gute aber nicht das Eins, so war es auch nicht das Erste, eine Distinction, die insofern ja auch die Erfahrung zu bestätigen schien, als sie bei

Digitized by Google

jeder lebendigen Entwickelung das Vollkommene nicht als den Anfang, sondern als das Ziel des letzteren, bei der Pflanze z. B. nicht im Saamen, sondern in der Frucht zu zeigen schien. War das Gute aber nicht das Erste: so konnte es auch unmöglich mit Gott gleichgesetzt werden. Noch viel weniger aber konnte sich das *Ἕν* mit Gott identificiren, wenn doch jenes lediglich ein Formelles, und als solches, so lange es sich nicht mit dem ihm gegenüberstehnden Vielen zusammenschliesst, nicht einmal ein *Ὄν* sein sollte, während Gott doch als Geist, Seele, Urheber des Lebens und der Begränzung gilt. So findet sich uns hier also ungesucht und in erster Stelle, durch nichts als die Abzweigung des Eins von dem Guten veranlasst, die Aristotelische Viertheilung des Grundes zusammen: dem Eins, als der formellen Ursache, tritt in der Vielheit die Materie gegenüber, den erreichten Zweck repräsentirt dann das erst durch die Vereinigung dieser beiden Seiten sich entwickelnde Gute und endlich Gott muss von allen Dreien unterschieden werden, um ihnen gegenüber die Alles zusammenführende Bewegursache sein zu können. Es ist eine Darstellung der Aristotelischen Viertheilung des Grundes — aber ganz und gar ruhend auf den Kategorien des Philebus. Fester als in diesem Dialog ist hier die wissenschaftliche Distinction und Terminologie ausgeprägt, nicht so fest, wie beim Aristoteles — und eben desswegen ist es mir höchst wahrscheinlich, dass in Verhandlungen über den Inhalt des Philebus wie dem Aristoteles selbst seine Lehre von den vier Gründen, so dem Speusipp seine zwischen dieser und dem Philebus gleichsam die Mitte haltende Darstellung entstanden. Wobei denn freilich aus der allgemeinen Grundanschauung des Platonismus — deren Verläugnung bei Speusipp vorauszusetzen wir nicht den geringsten Grund haben, — das immer als eine characteristische Verschiedenheit desselben vom Aristoteles bleibt, dass Dieser vor die Entwicklung des einen Individuums die bereits zum Ziel gelangte eines andern, der Platonismus dagegen eine ideale Praeexistenz derselben annimmt.

Wie es uns bisher möglich gewesen ist, bei genauerer Ueberlegung der Platonischen und der Speusippischen Lehren den Einklang Beider festzuhalten, was das Wesentliche derselben betrifft, ohne desswegen die in unwesentlichern, wenn auch

Digitized by Google

beachtenswerthen Beziehungen eingetretenen Modificationen zu übersehn: so ergiebt sich uns ein Gleiches auch für Speusipp's Substanzenlehre, für seine Behandlung der Ideen. Man hat behauptet, Speusipp habe die Letzteren in dem Grade aufgegeben, dass ihm an ihre Stelle das Mathematische getreten, und als einziges Ueberbleibsel von den Ideen nur dessen, ich meine des Mathematischen, gesonderte Hypostase neben dem Sinnlichen zurückgeblieben sei, und man hat sich für diese Behauptung auf Belegstellen aus Aristoteles und seinen Interpreten berufen. Indessen, so wenig diese Belege mir das in Frage Stehnde wirklich zu ergeben scheinen: so wenig kann ich mich auch überhaupt davon überzeugen, dass ein so naher Schüler des Platon dessen characteristischsten und entscheidendsten Begriff in dieser Weise im Stiche gelassen haben sollte. Vielmehr scheint mir alles, was man darauf bezogen hat, lediglich eine Consequenz aus der eben besprochnen Abzweigung des Guten von dem Einen zu sein. Unterschied nämlich Speusipp, wie wir gesehn haben, diese beiden von Platon in Eins gefassten Begriffe, so lag dann weiter die Trennung der Ideen — und der Zahlenlehre von einander, und endlich die Aufhebung der zur Vermittelung dieser beiden bestimmten Idealzahlenlehre äusserst nahe. Wie hätte er diese Ineinanderschmelzung von Idee und Zahl auch wohl aufrecht halten können, nachdem sich ihm einmal im Eins und im Guten die Grundzahl und die alle übrigen Ideen umschliessende Idee von einander getrennt hatten? Folge dieser Trennung war es nun aber, dass ihn noch mehr, wie schon den Platon, der Vorwurf traf[1]), dass er durch seine Annahme selbstständiger, und schon in ihrer ἀρχή von einander getrennten οὐσίαι den innern Zusammenhang aufhebe, und diese als episodarisch, wie eine schlechte Tragödie darstelle. Denn wie ihm Idee und Zahl scharf auseinander traten: so spaltete sich ihm auch nicht nur das Mathematische in die beiden von Platon zusammengefassten Glieder der Zahlen und der Grössen, sondern er fügte als selbstständiges Glied auch noch den Begriff der Seele[2]) zwischen jene und die Substanz des Sinnlichen ein.

[1]) So weit dieser Vorwurf überhaupt trifft.

[2]) Wenn Asklepius in diese Reihe auch noch den Νοῦς einfügt, so glaube ich das mit Zeller p. 655. verwerfen zu müssen.

Digitized by Google

Er ging also in seiner Annahme mehrerer und von einander verschiedener Substanzen noch über den Platon hinaus, ohne dass man ihm deswegen grade einen unbedingten Abfall von demselben Schuld geben dürfte. Er wich von Platon ab, und gewiss werden ihn dazu auch die bei Durchführung der Ideen- und der Idealzahlenlehre sich ergebenden Schwierigkeiten bestimmt haben: mehr aber noch, wie es scheint, sein überhaupt auf's Distinguiren gerichteter Geist, der ihn eine verwandte Auffassung ausbilden liess, als wie wir sie später bei dem Neuplatonikern aus dem Schoosse des alten Platonismus sich entwickeln sehn werden. Zwischen diesen beiden Seiten bildet Speusipp, in der That! das erste von mehreren auf einander abfolgenden Verbindungsgliedern. Er neigt schon nach der Seite hin, von welcher später die Entwicklung des Neuplatonismus herkommen sollte, ohne sich aber desswegen allzuweit von dem gemeinsamen Stammvater zu entfernen. Denn auch was uns sonst von Speusipps Auffassungen mitgetheilt wird, über Zeit, Raum und Unsterblichkeit (Zeller p. 662. 3), über die Fünfzahl der Elemente und über ethische Fragen, ist theils nicht allzu sicher und durchsichtig in der Gestalt der Ueberlieferung, in welcher es uns entgegen tritt, theils zeigt es auch an sich keine so besonders erhebliche Abweichung von Plato, als dass darnach die Stellung begründet scheinen könnte, die man Speusipp neuerdings angewiesen hat: zumal da die wirklich vorhandenen Abweichungen zwischen Platon und ihm, ihn keineswegs weniger als seinen Lehrer auf idealistischer Seite zeigen, wie mir dies unter anderm sein von Aristoteles berührter (Nicom. VII. 14. X. 2. Kampf gegen die Lust, im Vergleich mit Republik IX. 584 d. und dem im Philebus Gesagten zu beweisen scheint[1]).

---

[1]) Die wichtigsten auf Speusipp bezüglichen Belegstellen sind: für die ἐπιστημονικὴ αἴσθησις Sext. Emp. adv. Mathem. VII. 145. (in Betreff deren ich mir aber weder Brandis (II. 2. 1. p. 9.) Uebersetzung: „unmittelbare, zunächst ästhetische Auffassungsweise", noch Zeller's (p. 653. 1.) „vom Verstand geleitete Beobachtung" ganz aneignen kann); für das ἐν μαθήμασι κοινόν DL. IV. 12.; für die "Ομοια mehrere bei Zeller (652 2.) verzeichnete Stellen des Athenaeus; für den Unterschied der ταυτώνυμα u. s. w. Simplic. Schol. in Categ. Arist. 43 b. 19., a. 31., 41 b. 30.; für die Definition vgl. Prantl Gesch. d. Logik p. 85. not. 95., wo auch zwei entsprechende

Digitized by Google

Wie den Speusipp eine Neigung zum Distinguiren, so scheint den Xenokrates eine Neigung zum Combiniren beherrscht zu haben. Selbstständiger erscheint uns Jener, treuer Dieser gegen-

---

Stellen aus Platons Theaetet p. 208 d. und Politikus p. 285 a berücksichtigt sind. Wenn Zeller aber Philoponus desswegen tadelt, weil dieser den Speusipp jede Eintheilung und Definition verwerfen lasse, so ist dies doch nicht grade unrichtiger, als wenn Zeller und Andere in Speusipps Aeusserungen über die Definition und in anderen eine Neigung zum Empiristischen finden. Ueber das Verhältniss der Begriffe des Eins, des Seienden und des Vielen (πλῆθος vgl. Zeller 656. 2.), des Guten und des Bösen, Gottes, des Geistes und der Weltseele unter einander, siehe Met. XII. 7. und 10. XIV. 4. und 5. Nicom. I. 4. (nebst den Aristotel. Auslegern) Theophr. Metaph. 322. und Cic. de nat. D. I. 13. Stob. Ecl. I. 58. Hiernach kann ich mir auch die bei Neueren vorkommenden Auffassungen, als sei der speusippische Gott mit dem pythagoreischen Urgrund, oder die Seele mit dem Eins identisch, nicht aneignen. Von den die Zahlenlehre berührenden Stellen des Aristoteles beziehe ich auf Speusipp: Met. VII. 2. XII. 10. XIV. 3. und 4.; dagegen nicht XIII. 8. und von anderen Stellen, die Zeller p. 657. not. 4. anführt, ist es mir zum wenigsten zweifelhaft.

Neuerdings scheint mir Speusipp allzu ungünstig beurtheilt zu werden, insofern man ihn immer tadelt, mag er nun den Aeusserungen Platons treu bleiben oder nicht, und mögen seine Abweichungen mehr nach der phantastisch-idealistischen oder nach der empiristischen Seite hingehn. Man scheint es ihm nicht verzeihn zu können, dass er nicht entweder Platon selbst, oder auch Aristoteles ist: während eine billige Auffassung ihm doch grade in der Mitte zwischen beiden Meistern einen eigenthümlichen und keineswegs aller Ehre entbehrenden Platz anzuweisen vermag. Am wenigsten begreife ich, weswegen seine Stellung zur Erfahrung eine so wesentlich andere als die des Platon gewesen sein soll: und wenn Zeller (p. 653) grade hierin auch seinen Mangel an Einheit in den obersten Prinzipien begründet glaubt: so scheint mir Platon eine solche Einheit nicht grade mehr zuzukommen, als Speusipp und jedenfalls wenn sie dem Letzteren fehlt, nicht in seiner überwiegenden Richtung aufs Empirische begründet zu sein. Vgl. über ihn ausser den Monographien von Fischer 1845 und Ravaisson 1838. besonders Brandis de perditis u. s. w. p. 46., Rhein. Museum v. Nieb. u. Br. II. 4. Handb. I. p. 30. II. 1. p. 180 (227. 306.) II. 2. p. 6–19. 21. 72. kl. Ausgabe p. 376. Ritter II. p. 523 seq., der mir nur nicht Recht zu haben scheint, wenn er dem Aristoteles Geringschätzung des Speusipp zuschreibt (p. 525. not. 1.), während er dagegen sehr treffend jene die Definition betreffende Lehre des Speusipp einen ächtplatonischen und mit gehöriger Einschränkung erfasst, auch überhaupt vortrefflichen Grundsatz nennt (p. 526.) Krische theol. Lehr. p. 247. Zeller p. 641 seq. Schwegler Gr. Phil. p. 157. Ueberweg Grundriss p. 91. Prantl Gesch. d. Logik p. 84.

Digitized by Google

über der gemeinschaftlichen Platonischen Grundlage. Beide sind als Vorläufer des Neuplatonismus anzusehen: aber der Eine mehr, sofern Dieser eine dem rationellen Aristoteles verwandte Seite hat, der Andere, sofern er eine den Pythagoreern angehörige Mystik und Symbolik wieder belebt. Im Platon entspringen, im Neuplatonismus culminiren Beide mit ihren eigenthümlichen Tendenzen: der Eine führt von Platon zu Aristoteles über [1]), ohne doch des Letzteren Standpunkt ganz erreichen zu können; der Andere führt Pythagorisirendes in Platon zurück, ohne doch desswegen seines Meisters Standpunkt ganz in die veralteten Pythagoreischen Kategorien auflösen zu wollen.

Wie den Speusipp die scharfe Scheidung der drei Begriffe: Gott, das Gute und Eins eigenthümlich charakterisirt: so dagegen den Xenokrates die Identificirung von Seele, Zahl und Idee. Er nannte die Seele eine sich selbst bewegende Zahl; Zahl aber und Idee waren ihm Eins [2]). Gegen diese eigenthümliche Lehre lassen sich von verschiedenen Standpunkten aus sehr verschiedene Einwendungen erheben: vom Standpunkte des Platonismus aus, dass er die Idee aufgehoben, und nur die Mathematik als wissenschaftliche Betrachtung zusückgelassen habe [3]); vom mathematischen Standpunkte dagegen, dass er als Gegenstand der Mathematik nur die Idee kenne, und daher zu unmathematischen Vorstellungen gelangt sei [4]): aus Beidem

---

1) Wegen dieses Uebergangs vgl. Prantl Abh. d. Bair. Akadem. 1853.

2) Met. VII. 2. Theophr. Metaph. 3. p. 312. De anim. I. 2. 4. Anal. post. II. 4. Plutarch de anim. procr. I. Stob. Ecl. I. 862.

3) Wenn er, wie wir gleich hören werden, die Idealzahl direkt aufhob, indirekt aber auch die Idee, sofern diese ihm nur als Zahl fortbestand: so blieb ihm in gewisser Weise nur noch die mathematische Zahl zurück. (Met. XIII. 6. 8. 9.) Damit löste sich ohne Weiteres das Platonische "Εν in das arithmetische, das diesem bei Platon gegenüberstehende Princip, welches allerdings eine ἀόριστος δυάς war, und so auch bereits vom Aristoteles genannt wurde, in die ἀορ. δυάς der Pythagoreer. Fortan entspringt nicht nur als Eins von Mehreren die Zahl aus der Idee, sondern die Idee wird gebunden an die Zahl. Und damit ist ein Missverständniss am Platon begangen, das an sich und in seinen Folgen äusserst verhängnissvoll ist, wennschon dasselbe allerdings nicht als ein in so unerhörter Ferne von Platon abliegendes angesehn werden kann.

4) In diesen Zusammenhang scheint mir namentlich seine dunkle Lehre von den untheilbaren Linien zu gehören, über die man die Nachweisungen

Digitized by Google

aber begreift sich leicht, dass er die Idealzahl aufgab, in diesem Resultate mithin mit Speusipp überein kam, wenn schon die Motive, die ihn hierzu brachten, wesentlich andere als die den Speusipp bewegenden waren. Speusipp wollte keine Vereinigung von Idee und Zahl, weil ihm Alles auf die genaue Trennung dieser beiden Seiten anzukommen schien. Xenokrates bedurfte aber des Vermittlungsbegriffs der Idealzahl nicht, weil ihm von Anfang an diese beiden Seiten als Eins erschienen. Beide aber konnten sich für ihre entgegengesetzten Ansichten bis auf einen gewissen Grad auf den Platonischen Timaeus berufen, dessen inhaltsvolle Vieldeutigkeit sowol für das Eine als das Andere einen Anknüpfungspunkt bot und dessen eigene Begriffe von Idee, Seele und Zahl nicht exact genug ausgeprägt waren, um solche Anknüpfungen in den rechten Schranken und Richtungen zu erhalten. Alles aber, was wir sonst von Xenokrates hören, lässt sich leicht auf Platonische Anschauungen, Angaben oder doch Anregungen zurückführen. So sprach er zuerst mit ganzer Ausdrücklichkeit die der Sache nach freilich auch schon bei Platon vorhandene Gliederung der Philosophie nach ihren drei Theilen, als Dialektik, Physik und Ethik aus; er gab der Platonischen Unterscheidung von *νοῦς*, *δόξα* und *αἴσθησις* eine eigenthümliche Beziehung sofern er alles ausserhalb des Uranos Befindliche für intelligibel, alles in ihm Enthaltene für sinnlich, ihn selbst aber sowol für sinnlich als auch für intelligibel erklärte (adv. Mathem. VII. 147): aber unplatonisch ist er doch hierin [1]) so wenig, als wenn er vom Uranos als dem Fixsternhimmel die Planetensphäre mit Einschluss von Sonne und Mond

---

bei Ritter p. 536. 541. Zeller p. 670 findet. Ihre Möglichkeit lag in der Art, wie der Timaeus das körperliche Universum aus dem mathematischen construirt. Ihre wirkliche Entstehung erfolgte durch Uebertragung der Untheilbarkeit als einer der Idee unzweifelhaft zukommenden Eigenschaft auf die Linie als das einfachste Element der Geometrie.

1) Diese Lehre steht in einem gewissen Zusammenhang mit der ächtplatonischen Entgegensetzung des *καθόλου* und *πρόσω* (Ritter p. 535. 1.) und diese wiederum mit der dem Xenokrates wahrscheinlich in schriftlicher Fixirung vorliegenden Kategorienlehre des Aristoteles (Brandis II. 2. p. 16.). Die Anweisung der Parzen auf die drei Gebiete des oberhalb, unterhalb und in der Möglichkeit des Irrthums liegenden, hängt mit Rep. X. p. 617 b. zusammen.

Digitized by Google

als den Olymp, und den hyposelenischen Ort unterschied; oder wenn er unter den lebenden Wesen Götter, Dämonen und Sterbliche unterschied, und selbst den Thieren mittelst eines Antheils an Vernunft und Unsterblichkeit im Sinne der Seelenwanderung eine nähere Beziehung zu den über ihnen stehenden Classen gab u. s. w. Seine Aeusserungen über Rhetorik, Astronomie und Mathematik — an sich und in ihrem Verhältniss zur Philosophie — athmen eben so sehr Platonischen Geist als wie seine ethischen Gedanken Variationen der alten bekannten Themata sind, und selbst sein mythologisches System, soweit wir ein solches mit Sicherheit zu erkennen vermögen, entbehrt nicht der Platonischen Rechtfertigung, wenn schon es allerdings sich nicht völlig deckt mit der Vielseitigkeit und dem tiefen Geiste, den Platon grade auch auf religösem Gebiete bethätigt hat [1]). So dass wir also, abgesehn von jenem einen, allerdings höchst folgenreichen Punkte, den Xenokrates als einen solchen anzusehn haben, der dem Platon ein treuer Schüler nicht nur hat sein wollen, sondern der es ihm auch wirklich gewesen ist [2]).

---

[1]) Krische p. 311 hat es nach den zerstreuten und auch hinsichtlich ihres Werthes sehr verschiedenen Angaben versucht, Einheit und selbst Symmetrie in Xenokrates Mythologie hineinzubringen. Vielleicht kommt man noch sicherer und einfacher zu dem überhaupt erreichbaren Ziel, wenn man sich noch genauer als er an die Darstellungen des Philebus, Phaedon und Timaeus anschliesst und dabei zugleich die unverkennbare Eigenthümlichkeit der xenokratischen Theologie als einer philosophischen Accommodation beachtet, bei der sich selten oder nie der mythologische Ausdruck und der begriffliche Sinn völlig decken. Krische's Annahme eines Ζεὺς μέσος (p. 324) ist mir indessen wenig wahrscheinlicher, als die höchst unsichere ethische Deutung, die Zeller p. 682. 2. den Titanen giebt. Auf den Zusammenhang dieser xenokratischen Gedanken mit den stoischen weisst Stobaeus I. p. 62 mit Recht hin.

[2]) Während nicht nur das Alterthum (von Cicero und Plutarch siehe es bei Krische p. 311) ähnlich wie wir über Xenokrates Verhältniss zu Platon dachte, sondern in neuerer Zeit z. B. auch noch Brucker I. p. 732, ist es gegenwärtig Sitte, wie ihn überhaupt zu tadeln, so insonderheit auch seine Differenz von Platon zu accentuiren. Er soll mehr als Platon den Sinnen eingeräumt, und in unplatonischer Weise statt von modis von partibus cogitandi geredet haben (Ritter und Preller p. 289). Aber Beides ist ebenso unerweislich, als dass er die Logik „schroff" von den übrigen Gliedern der Philosophie getrennt habe, wie Prantl p. 86 will (ungleich richtiger dagegen Zeller). Hat er wirklich das Historische im Timaeus

Digitized by Google

Den Uebergang von Speusipp und Xenokrates [1]), die doch immer noch zu den eigentlich philosophischen Ideen des Platonismus ein bestimmtes Verhältniss haben, zu dem weiteren Kreise solcher Platonischer Schüler, die die philosophische Anregung mehr nur zum Zwecke der allgemeinen Bildung und des praktischen Lebens verwertheten, bilden Heraklides Ponticus und Eudoxus, sofern Diese zwar auch in der Wissenschaft ihre hauptsächliche Bedeutung haben, aber doch weniger in der eigentlich philosophischen als in den aus dieser hervorwachsenden Stämmen der Philologie und Geschichte einerseits, sowie der Mathematik und Naturwissenschaft anderseits. Von Beiden müssen wir voraussetzen, dass der Platonismus die eigentliche Grundlage ihrer philosophischen Auffassungen gewesen sei, dürfen aber dabei nicht verschweigen, dass eine zusammenhängende und treue Durchführung dieser ihrer Auffassungen auf dem Gebiete jener gelehrt-wissenschaftlichen Arbeiten nicht nur von uns nicht mehr zu erweisen, sondern wahrscheinlich auch überhaupt nicht bei ihnen vorhanden gewesen ist. Sie waren eben mehr Fachgelehrte als Philosophen, und standen daher zu Platon

---

für blosse Einkleidung erklärt, eine bereits von Aristoteles mit Recht getadelte Auffassung, so wäre das nur ein neuer Beweis für sein Verfahren einer philosophischen Accommodation gegenüber der Mythologie. Indessen sicher ist doch auch hier die Beziehung auf Xenokrates nicht (Zeller p. 673). Unerheblicher ist es indessen, wenn er statt 4 5 Elemente angenommen haben soll. Dem auf solche Bestimmungen legte Platon so wenig wie seine Schule Gewicht (Zeller p. 676).

[1]) Ihnen schliessen sich sonst noch Hestiaeus aus Perinth, Hermodor, und Philippos der Opuntier als solche an, bei denen vielleicht einiges unmittelbar philosophisches Interesse voraussetzen ist. Aber von dem Ersteren können wir nicht mehr sagen, als dass Theophrast Metaph. p. 313 ihm — neben dem Xenokrates — eine etwas genauere Behandlung der Platonischen Prinzipienlehre und Stobaeus Ecl. I. 250 die Definition der Zeit als φορὰ ἄστρων πρὸς ἄλληλα beilegt. Des Hermodor aber ist wegen seiner Notiz über den Megarischen Aufenthalt der Sokratiker bereits oben (p. 66. 1.) gedacht worden, und werden wir ausserdem auf seine sowie des Philippus litterarische Beziehungen weiter unten zurückzukommen Gelegenheit finden. — Noch weniger aber verweilen wir uns hier bei einigen Nuancen, die nach dem Zeugniss des Aristoteles innerhalb des Kreises der Platoniker herausgetreten sein sollen, für die er uns aber keine bestimmten historischen Namen als Träger nennt, woher es mir denn auch nicht sicher ist, ob er überhaupt an solche gedacht hat.

Digitized by Google

genau in demselben Verhältnisse ursprünglicher Abhängigkeit bei allmälig immer mehr sich entwickelnder Selbstständigkeit wie die griechische Fachwissenschaft überhaupt zur Philosophie im Allgemeinen. Ausgehend vom Platonischen System erforschen sie, was ihnen in Natur, Geschichte und Litteratur des Interesses und der „Verwunderung" werth zu sein scheint, und das so Erforderliche beziehen sie gelegentlich dann auch wohl wieder auf ihre systematischen Voraussetzungen zurück: aber nicht allzuängstlich überwachen sie dabei doch die Consequenz und Ausschliesslichkeit der Letzteren. Das eigne System verschmelzen sie vielmehr ganz harmlos mit Lehnsätzen fremder Schulen und der philosophische Begriff überhaupt modificirt sich ihnen ganz unwillkürlich nach den Veränderungen, die ihre empirische Forschung erfährt [1]). So stehn sie, in der That, denjenigen ganz nahe, die entweder herkommend aus- oder hingehend zu den nichtphilosophischen Gebieten der griechischen Cultur einen Augenblick mit der Schule des Platon in eine, sei's friedliche, ~~sei's feindliche~~ Beziehung traten.

Wir heben unter diesen Letzteren vorzugsweise nur die

---

[1]) Man pflegt sich über manche Ansichten, die diesen beiden Männern beigelegt werden, als über unplatonische zu verwundern. Aber abgesehn davon, dass man dabei nicht immer die Ueberlieferung sorgsam genau prüft, auch Platons Lehre selbst vielleicht nicht hinlänglich weit und unbefangen auffasst, bringt man auch das nicht gehörig in Anschlag, dass alles Philosophische überhaupt für Beide nicht das entscheidendste Interesse besessen zu haben scheint. Desswegen darf man z. B. beim Heraklides nicht anstehn, als seinen eigentlichen Ausgangspunkt den Platonismus zu betrachten, wennschon Einzelnes bei ihm, wie seine sogenannte Atomenlehre, seine Erklärung über die Unendlichkeit der Welt, über die Lichtbeschaffenheit der Seele allerdings pythagorisirt, aristotelisirt, oder gar demokritisirt. Wie er, so soll auch Eudoxus die Lust in unplatonischer Weise vertheidigt, und Letzterer ausserdem das Verhältniss der einzelnen Dinge zu den Ideen in einer Weise bestimmt haben, die seine Zusammenstellung mit Anaxagoras zum mindesten möglich machte. Indessen damit ist doch noch keineswegs erwiesen, weder dass einer von ihnen die Ideen aufgegeben, noch dass er die Lust in einer mit Aristipp und Epikur zusammen treffenden Weise behandelt habe. Vrgl. über Eudoxus Met. I. 9. und XIII. 5. nebst den Auslegern und Nicom. Eth. X. 2. coll. Diog. Laert. VIII. 88. Dann Krische p. 325. und Zeller p. 649. 1. Zu speciell litterarischer Forschung spornte Platon selbst den Heraklides an nach Procul. in Tim. p. 28. (Krische 326.)

Digitized by Google

Staatsmänner und Redner hervor. Denn an beide trug die Platonische Philosophie mehr als ein nachdrückliches Postulat, für beider Aufgabe mehr als eine inhaltsreiche Beziehung in sich[1]). Sehr glaublich mithin, dass auch unter diesen beiden Gruppen mehr als Einer an der mündlichen oder schriftlichen Belehrung des Platon Theil zu nehmen versuchte. Sehr glaublich ebenso, dass unter denen, die dies thaten, einer oder der andere auch wirklich einen mehr als vorübergehnden Eindruck davon mitnahm. Aber nicht minder gewiss ist es auch anderseits, dass wir diese im Allgemeinen wahrscheinliche Voraussetzung durch keine nennenswerthe Einzelnheit mit Sicherheit zu belegen vermögen. Es fehlt dafür an grossen Thatsachen, die auf dem Gebiete der politischen Geschichte, es fehlt an tiefeingreifenden Wendungen, die auf dem des socialen Lebens die Macht Platonischer Gedanken in unläugnbarer Weise beurkundeten: es fehlt vor allem uns an zuverlässigen Nachrichten, die auch nur einen persönlichen Einfluss ausser Zweifel stellten. Denn was uns von Platons Beziehungen zum Syrakusanischen Hofe, wie zu einigen anderen der politischen Gesetzgebung oder Reform bedürftigen Staaten, was uns von der Platonischen Schülerschaft mehrerer hervorragender Staatsmänner verschiedenster Parteien, sowie von der Art und dem Erfolg seiner mündlichen Einwirkung auf weitere Kreise, was uns endlich von der überwältigenden und durchdringenden Einwirkung Platonischer Ideen

---

[1]) Man denke dabei vor allem an den Inhalt der Republik und Leges, des Gorgias und Phaedon, an den Streit wider Homer und die Tragiker, an das Sterben- aber Nichtherschenwollen der Philosophen, an den Vorzug des Unrechtleidens vor dem Unrechtthun, an die Bestimmung der Beredsamkeit zur Selbstanklage, an die Verwerfung der demokratischen Seeherschaft (Bernhardy I. 367), um den direkten und scharfen Gegensatz zu ermessen, in den Platon zu vielen der gewöhnlichsten Grundlagen und Anschauungen des griechischen Lebens treten musste. Anderseits unterschätze man nicht das bereits mehrmals von mir Hervorgehobene, wie sehr der Platonismus trotz allen derartigen Gegensatzes doch von der Wurzel bis zum Gipfel ein Ausdruck ächtgriechischer Zustände war, um sich die Möglichkeit eines unmittelbaren und raschen Einflusses anschaulich zu machen. Nie hat Platon um populäre Sympathie geworben: aber wenn diese oft solchen am meisten zu Theil wird, die nicht um sie werben: so bedarf es noch erst jener besonderen, im weiteren Verlauf unseres Textes angedeuteten Gründe, um zu erklären, dass sie dem Platon nicht, wenigstens nicht rasch zu Theil ward.

Digitized by Google

auf einzelne Persönlichkeiten berichtet wird, das bedarf noch erst einer so umständlichen Kritik, wie wir sie weiter unten an diesen, wie an den anderen Angaben in ihrem vollen Zusammenhange zu üben gedenken, bevor wir hier auch nur einen beschränkten Gebrauch davon machen dürfen. Im Allgemeinen kann hier nur gesagt werden, dass zwar Aeusserlichkeiten der Platonischen Gedankenwelt sich mit den gewöhnlichen Voraussetzungen des damaligen practischen Lebens berührten und massen, dass aber der tiefere, wissenschaftliche sowol wie sittliche Kern das Loos des Saamenkorns theilte, das zuvor eine Zeit lang ruhen, und in seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit sogar ersterben muss, ehe es ans Licht des Tages und zu fruchtreichen Aehren empordringen kann [1]).

Nur eine Ausnahme gilt in dieser Beziehung. Demosthenes überragt, wie in allen Rücksichten, so auch in seiner Stellung zum Platonismus, die übrigen Redner aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Mag es auch immerhin auf den ersten Blick wenig Einleuchtendes haben, dass der demokratischgesinnte, nationale und thatkräftige Held, als den den Demosthenes anzusehen, wir uns noch immer nicht entwöhnt haben, der Schüler des aristokratischen und quietistischen Philosophen, für den man den Platon hält, gewesen sein sollte: eine genauere Erwägung wird, wie zur Correctur dieser letzteren Anschauungen, so auch überhaupt zur Bestätigung derjenigen hinführen müssen, was wir schon oben (p. 24) vorläufig in dieser Beziehung angedeutet haben: „Nur Athen hatte einen Demosthenes, weil auch nur Athen einen Platon hatte.“ Dies ist der gewiss richtige und festzuhaltende Kern hinter den durch ihre panegyrische Ueberschwänglichkeiten ungeschickten und unrichtigen Deductionen von Delbrück [2]), welche Letztere man verwerfen kann, ohne

1) Aehnlich scheint es übrigens allen tiefer angelegten Systemen der Philosophie gegangen zu sein, selbst dann, wenn es ihnen gelang, bei den unmittelbaren Zeitgenossen Ansehn zu finden und Aufsehn zu erregen. Nicht ohne Nutzen würde eine consequente Durchführung dieses Gesichtspunkts durch den ganzen Verlauf der Geschichte der Philosophie sein. Fichte, Schelling u. A. haben darauf oft hingewiesen.

2) Vgl. oben p. 25. not. 1. Ueberschwänglich und unrichtig ist es z. B. wenn Delbrück (p. 9.) von mächtigen Wirkungen redet, die von Platon auf seine ganze Zeit ausgegangen sein sollen, wenn es ihn (p. 1. 8.) den

Digitized by Google

desswegen mit Niebuhr und Andern auch jenen Kern zu verlieren, der zum Theil aus Demosthenes eignen Worten (vgl. unter anderm das von Delbrück not. 17 und das bei Hermann p. 120 Angeführte) sicher gestellt zu werden vermag, und der selbst dann noch festgehalten werden könnte, wenn die äussere Ueberlieferung[1]) von einer eigentlichen Schülerschaft aufgegeben werden müsste. In Betreff des Demosthenes kann indessen auch letzterer immer noch eher als sicher gelten, als z. B. in Betreff des Aeschines, Lykurg, Hyperides oder gar des Kallistratus[2]). In Demosthenes und Aristoteles traten für immer Praxis und Theorie auseinander, die in Platon noch einmal zur völligen Aussöhnung mit einander gestrebt hatten. Platons Versuch, die practische Welt neu zu construiren, ermässigte sich in Demosthenes zu dem Versuch, das Bestehende nach seinen unveräusserlichsten sittlichen Grundlagen zu vertheidigen. Platons Versuch, die theoretische Welt aus einem idealen Jenseits zu construiren, ermässigte sich in Aristoteles zu dem Versuch, das Bestehende nach seinem bleibenden Wesen zu erforschen

---

„Freund", die „Wonne" des „gesammten Griechenlands" nennt u. A. Als ob die Athener jener Zeit im Allgemeinen nicht Kinder derer gewesen, die den Sokrates getödtet! Aber allerdings auf die hervorragenden Geister, somit also grade auch auf diejenigen, die uns aus der Litteratur bekannt werden, ist seine Wirkung gewiss grösser gewesen, als wir zu erweisen vermögen. So musste namentlich auch Styl und Sprache erst durch Platons Wort- und Satzbildung hindurchgehn, ehe sie bei der Gewalt und Einfalt des Demosthenes anlangen konnte. Platos Styl ist Vorbedingung und Grundlage des Demosthenischen, und sollte daher nicht einmal in der Weise gegen diesen zurückgesetzt werden, wie es z. B. bei Hermann Kulturgeschichte I. p. 203 der Fall ist.

[1]) Dieselbe begegnet uns namentlich bei Cicero, Quinctilian, Plutarch, Gellius, Lucian, und Diog. Laert. und geht auf Polemo, Hermipp, Mnesistratus, sowie den Verfasser des fünften unter den sogenannten Demosthen. Briefen zurück (s. Hermann a. a. O. und Zeller p. 308. 2.). Der Grad der Sicherheit, den wir ihr zugestehn, beruht auf ihrer innern Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht allein, so doch vorzugsweise. Vgl. Funkhänel De Dem. Plat. disc. Acta soc. G. Leipz. 1838, p. 287 seq. und die von Hermann Angeführten.

[2]) Vgl. D. L. III. 46. Plut. vit. X. orat. p. 250. Gellius III. 13. (Hermipp) Schol. zu Aeschin. de falsa legat. §. 1. (Demetr. Phaler) coll. Apollon. v. Aeschin. p. 14. Mathiae loca nonnulla Aeschin. c. locis. Platonis comp. 1808. (?)

Digitized by Google

und zu begreifen. Wer erkennt darin nicht deutlich die Zusammengehörigkeit dieser Beiden untereinander und mit dem Platon, sowie des Letzteren Superiorität über Beide. Sein weltgeschichtliches Erbe war zu gross, um in einer Hand vereinigt bleiben zu können: es fiel an Zwei, von denen der Eine seinen Namen in ehrenwerthester Weise mit der Geschichte des Untergangs der Altgriechischen Welt verknüpft hat, der Andere der eigentliche Anfänger und Fürst der neu aufgehenden, von dem Wechsel der Nationen und Religionen relativ unberührt bleibenden Welt der Gelehrsamkeit geworden ist.

Wer die griechische Welt vollständig überschauen will, darf es nicht versäumen, auch auf dasjenige Spiegelbild derselben zu achten, was sich in der Comödie reflectirt hat. Stellen wir nun aber kurz zusammen, was sich für Platon aus dieser in gewisser Weise zwar nur precären, in anderer Art aber doch höchst anziehenden und bedeutsamen, für uns leider nur allzu spärlich fliessenden Quelle ergiebt: so reicht dasselbe kaum über die Oberfläche der Person und Lehre des Platon hinaus. Die Attische, dem Platon ungefähr gleichzeitige Comödie hat an ihm verspottet, was ein zum Scherz aufgelegter Sinn an der Philosophie und ihren Vertretern jederzeit verspottet hat, und jederzeit verspotten wird, ohne dass damit grade specifische Eigenthümlichkeiten der verspotteten Gegenstände und Personen berührt würden, ohne dass damit überhaupt etwas Anderes als ein Anlass zum Lachen vorgestellt werden sollte [1]). Oft beruht

---

[1]) Platonische Beziehungen finden sich in den Fragmenten des Ophelio, Theopomp, Antiphanes, Anaxandrides, Alexis, Amphis, Anaxilas, Ephippus, Kratinos d. J., Epikrates, Philippides, Aristophon, über die man Bernhardy's Litt. G. (besonders II. b. p. 294) die bekannten Specialwerke von Meineke und Bergk sowie die Zusammenstellung in der Didotschen Ausgabe, Paris 1855, nachsehn mag. In persönlicher Hinsicht finden wir, dass Platon und seine Schüler — denn Beide sind in der Regel nicht scharf von einander zu scheiden — entgegengesetzter Eigenschaften wegen, durchgezogen werden. Als Philosophen müssen sie asketische Hungerleider und Kostverächter, als Aristokraten, Stutzer und Lebemenschen sein. Sie sind unpractische Grübler, und wollen doch Geld mit ihren theoretischen Kunststücken verdienen. Ihre kaltblütige Sanftmuth wird gelegentlich gerühmt, doch aber auch wieder nicht ohne den Beigeschmack verächtlicher Stumpfheit geschildert. Auf das Hin- und Hergehn beim mündlichen Unterricht, und wie es scheint, auch auf die angeb-

Digitized by Google

der ganze Scherz auf der Gegenüberstellung des Philosophischen mit der Praxis und den Genüssen des Lebens: ein wissenschaftlicher Begriff, wie namentlich der des Eins und des Guten, der unsterblichen Seele und ihrer von dem Vorstellen unterschiedenen Wissenschaft wird aus seinem eigenthümlichen Zusammenhang herausgerissen und in den der Alltäglichkeit hineinversetzt. Die Tracht und Lebensart der akademischen Philosophen wird in spöttischer Weise vorgestellt, und über ihren Eifer gelacht, Dinge zu ergründen, die man entweder nicht wissen kann, oder die es sich nicht verlohnt zu wissen. Selten klingt ein allzu derber oder bitterer, noch seltner ein eigentlich ernster Ton durch dies ausgelassene Treiben hindurch, sofern er sich auf Platon bezieht. Im Allgemeinen erfährt Dieser eine unbefangen harmlose, keineswegs eigentlich misswollende Beurtheilung, an der eben diese Eigenschaften, das Nochnichtvorhandensein überhaupt einer ernstlicheren und insonderheit einer dem Platon feindlichen Tendenz — in Hinblick auf später zu Erörterndes — wohl das Beachtenswertheste sein mag.

Ueberhaupt scheint mir die Wahrnehmung einer gewissen Unbefangenheit und Oberflächlichkeit das eigentliche Facit zu sein, worauf die Beobachtung von Platons Beziehungen zu seiner

---

liche Resultat- und Planlosigkeit der Dialoge finden sich Anspielungen. Von den Dialogen scheinen es mir namentlich Symposium, Phaedrus, Phaedo, die der Güterlehre und Politik gewidmeten zu sein, deren Inhalt in Anspruch genommen wird. Die ergötzliche Begriffsbestimmung der Kolokynthe soll vielleicht an das Verfahren in Sophist und Politicus miterinnern, und ist jedenfalls wegen der namentlichen Erwähnung des Platon, Speusipp, Menedemus beachtenswerth (Epikrates) wie der Ναύαγος des Ephippus wegen der des Bryson und Thrasymachos. Der ziemlich späte Aristophon machte Platon zum Hauptgegenstande seiner Stücke. Wenn ich erwäge, wie mancher anschauliche und unterhaltende Zug für Platon uns schon jetzt aus diesen wenigen Mittheilungen des Diogenes L., Athenaeus, Stobaeus u. s. w. über die erwähnten Komiker entgegentritt, so muss ich es allerdings bedauern, dass uns nicht mehr aus der Fülle ihrer Productionen erhalten ist. Reicht aber unser gegenwärtiger Besitz wohl aus, um mit Wyttenbach und Groen v. Prinsterer (s. dessen Anhang) die Thesis nicht nur aufzustellen, sondern auch zu erweisen, dass schon seit Platons Zeit die fleissige Lecture seiner Schriften dazu beigetragen habe, um den Uebergang aus der bitteren Schärfe der Alten Komödie zu dem milderen Character der mittleren und neuern, besonders des Menander, sich vollziehen zu lassen?

Digitized by Google

Zeit führen. Sie übersieht ihn nicht ganz, aber durchdringt ihn ebensowenig nach seiner ganzen Tiefe. Sie lacht über das, was ihr an ihm auffällig oder unrichtig erscheint: aber sie ahnt nicht, dass hier ein die innersten Fundamente ihres ganzen Lebens berührender Factor hervorgetreten ist: weder in Hass noch in Liebe erwärmt sie sich daher auch ernstlicher an demselben. Nur Einer ist unter den Lehrern des Platon, der auf dessen Eigenthümlichkeit von wahrhaft entscheidendem Einfluss gewesen ist: alles Uebrige, was er besass, war die unmittelbare Gabe seines Genius. Aber sein Genius sowohl wie jener einzige Lehrer wirkten gemeinsam dahin, dass er alles Beste der bisherigen Nationalbildung in sich aufnahm, und in verklärter Gestalt wiedergab: kein Philosoph hat daher je so sehr auf ein entgegenkommendes Verständniss von Seiten seines Volks rechnen können, wie Platon. Und doch ist unter allen seinen Anhängern und Zuhörern und Lesern nur eine verhältnissmässig kleine Zahl, die sich überhaupt ernstlich, nur ein einziger, der sich in völlig würdiger Weise mit den von ihm ausgestreueten Ideen beschäftigt: und selbst dieser Einzige, — Aristoteles — muss eben so viel in der Form der Opposition als der Fortführung seine Abhängigkeit von Plato kund thun. Liegt in all diesem nicht die unverkennbarste Hinweisung darauf, dass die Früchte des innerlich durch jahrhundertlange Entwicklung vorbereiteten Platonismus nicht an dem ersten Tage seiner Erscheinung, nicht ausschliesslich von seinen nächsten Zeit- und Volksgenossen geärndtet werden sollten? Ruhend in voller Freiheit und Selbstständigkeit auf der Vergangenheit seines Volkes war er zunächst für sein Volk und seine Zeit bestimmt: dann aber, da diese so gar wenig aus ihm zu schöpfen wussten, ward er eine perennirende Quelle für alle späteren Zeiten und Völker der Culturgeschichte. Sie selbst waren noch nicht da, aber die edle Gabe, die für sie bereitet war, harrte ihrer schon.

§. 17.

Der biographische Mythus und die litterarische Tradition.

Lehrs (Populäre Aufsätze aus dem Alterth. 1856.) hat einen Aufsatz geschrieben, in dem er an einzelnen Beispielen

Digitized by Google

nachzuweisen versucht hat, eine wie eigenthümliche Composition aus „Wahrheit und Dichtung“ die für die griechische Litteraturgeschichte bereits im Alterthum selbst begründete und bis auf den heutigen Tag hergebrachte Ueberlieferung sei. Man braucht nicht grade alle Voraussetzungen und Consequenzen zu billigen, mit denen bei diesem geistreichen und gelehrten Schrifsteller die Durchführung seines Grundgedankens zusammenhängt, aber den letzteren an sich und das durch ihn constatirte Bedürfniss einer ziemlich universellen kritischen Reform auf diesem Gebiete wird, wenn ich mich nicht ganz irre, Jeder grade in demselben Verhältnisse um so bereitwilliger zugestehn, in welchem er sich gründlich und ausführlich auch nach der kritischen Seite hin mit irgend einem Zweige oder einzelnen Gegenstande der griechischen Litteratur beschäftigt hat.

Eben dies Bedürfniss — mit besonderer Beziehung auf Platon — haben nun auch wir schon in dem Bisherigen wiederholt empfinden müssen: sofern mit den Gegenständen unserer Untersuchung mehrfach eine Ueberlieferung zusammenhing, deren Richtigkeit wir ebensowenig stillschweigend und in thatsächlicher Benutzung anzuerkennen vermochten, als wie wir ihren Mangel an Glaubwürdigkeit in dem jedesmaligen einzelnen Falle ausdrücklich und mit dem erforderlichen Nachdruck darzuthun im Stande waren. Wenn uns nun aber schon hierdurch an sich die Nothwendigkeit auferlegt ist, das so oft im Einzelnen Zurückgeschobene endlich einmal durch eine Betrachtung seinem vollen Zusammenhange nach zu erledigen: so empfinden wir dieselbe gegenwärtig nur um so mehr, wo wir die Platonischen Zeitgenossen verlassen um zu den Schicksalen überzugehen, die der von der Person seines Urhebers losgelöste Platonismus in der Folgezeit zu bestehn hatte. Denn auch schon dieser Uebergang allein hätte uns eben dieselbe Frage aufgedrängt, die wir uns jetzt zur Vervollständigung unserer früheren Deductionen vorlegen, die Frage nämlich: unter welchen, gleichviel ob fördernden oder hemmenden Voraussetzungen, erfolgte die den Platon, und zwar sowol die sein persönliches Andenken als die seine Schriften betreffende Ueberlieferung?

Abgesehen von einer ziemlich beträchtlichen Anzahl einzelner, fast über das ganze Gebiet der antiken Litteratur zer-

Digitized by Google

streuter Notizen, besitzen wir gegenwärtig als den eigentlichen Stamm unserer biographischen Kenntnisse des Platon zwei ausführlichere, zusammenhängende und gegen einander selbstständige [1]) Versionen aus der Zeit des untergehenden Alterthums, von denen die eine den Diogenes Laertius (lib. III. seiner *φιλόσοφος ἱστορία*), die andere angeblich den Olympiodor zum Urheber hat [2]). So lange man diese beiden Biographien nur oberflächlich ansieht, kann man meinen, dass dadurch in sehr befriedigender Weise für das Bedürfniss unserer Forschung gesorgt sei, zumal wenn man den besonderen Umstand mit in Anschlag bringt, dass diese beiden Schriftsteller in demjenigen, was sie über Platon berichten, nicht sowol für sich allein stehn, als vielmehr für Repräsentanten ganzer Gruppen von Gewährsmännern gelten können, der Eine sofern er die bei den Neuplatonikern allgemein herschende Schultradition über diese Gegenstände nur zusammengefasst zu haben scheint, der Andere aber, sofern er etwa vierzig Schriftsteller der verschiedensten Zeiten mittelbar oder unmittelbar und zum Theil selbst da, wo er sie nicht ausdrücklich nennt, für die Zwecke seiner Compilation benutzt hat. Hiernach ist daher auch unter allen Umständen das als richtig festzuhalten, dass es um unsere biographische Nachrichten bei Platon eben nicht schlimmer steht, als bei der Mehrzahl der übrigen griechischen Philosophen. Indessen je schärfer man diese Situation prüft, desto mehr verliert sich dieser günstige Eindruck derselben. Und zwar nicht sowohl desswegen, wie etwa Jemand meinen möchte, weil zwischen den Angaben und Auffassungen dieser unserer beiden Hauptquellen hier und da Differenzen obwalten: denn da wir den Geist, in dem die eine Biographie geschrieben ist, von anderen Seiten her gut genug kennen, um ihn in völlig methodischer Weise in Abrechnung bringen zu können, und da bei der Darstellung des Diogenes Laertius eigentlich überhaupt nicht von einem einheitlichen Plan

---

[1]) Wegen Mangels an dieser Eigenschaft dürfen hier die Excerpte d. Hesychios, Suidas, der Eudokia u. A. übergangen werden

[2]) Am bequemsten gegenwärtig in C. F. Hermanns Ausgabe des Platon vol. VI. p. 190—222. vgl. mit praefatio p. XXVI—XXXI., woselbst auch wahrscheinlich gemacht wird, dass die beiden, wenig von einander differirenden *βίοι* auf den einzigen Olympiodor zurückzuführen sind.

Digitized by Google

und von einem Geist der Auffassung, sondern nur von der Geistlosigkeit eines ganz äusserlichen Compilators die Rede sein kann, so besteht auch nicht ein eigentlicher, am allerwenigsten aber ein schlechthin unausgleichbarer Widerspruch zwischen diesen beiden Seiten. Und eben so wenig desswegen, weil selbst der älteste unserer beiden Hauptgewährsmänner doch immer durch nicht weniger als durch ein halbes Jahrtausend von dem Gegenstande seiner Darstellung entfernt ist: denn da es sich bei ihm weniger um ihn selbst, als um die von ihm benutzten Vorgänger handelt, so erledigt sich ihm gegenüber auch das sonst im Allgemeinen so berechtigte Misstrauen, welches jede Ueberlieferung, die um ein paar hundert Jahre älter ist als ihr Gegenstand, für nicht mehr als die subjective Ansicht des sie Ueberliefernden gelten lassen will. Wohl aber desswegen, weil mit wenigen Ausnahmen die von ihm benutzten Schriftsteller selbst, sowie nicht minder auch die Autoritäten, auf welchen die zweite Biographie ruhen mag, die allergeringste Garantie für das Zustandekommen und für die Fortpflanzung einer genauen und zuverlässigen Ueberlieferung darbieten. Und mögen wir desswegen bei Platon auch immerhin nicht schlechter daran sein, als wie bei andern Philosophen des Alterthums: gut ist es hier so wenig wie da bestellt. Denn meines Erachtens dürfen wir den Notizen der Platonischen Ueberlieferung der Regel nach nicht vertrauen, weder da, wo ihr Inhalt mit dem der Platonischen Schriften in irgend welchem Widerspruche steht: denn hier verpflichtet uns die ungleich grössere fides der letzteren, ihnen zu folgen; noch auch da, wo kein solcher Widerspruch besteht, sondern vielmehr die Nachrichten das aus den Schriften zu erzielende Resultat bestätigen und ergänzen, denn hier liegt der Verdacht aus allgemein literarischen wie aus den Platon insonderheit betreffenden Rücksichten allzu nahe, dass jene Nachrichten überhaupt nur existiren in Folge eines kleinlichen und pedantischen, auf die Schriften angewandten Pragmatismus der Erfindung; noch endlich da, wo weder in der einen, noch in der andern Weise eine direkte Beziehung zwischen Schriften und Nachrichten vorliegt: weil auch auf diese an sich unverdächtige Kategorie die Beschaffenheit der beiden anderen ein sehr verdächtiges Licht wirft, sofern man immer nicht wissen kann,

Digitized by Google

ob nicht doch irgend ein uns verborgener Zusammenhang zwischen diesen dreien besteht. Es bleibt uns daher ganz allein dasjenige als ein methodisch zuzulassender Kern zurück, was zu sehr allgemeiner Grundzug und nothwendige Voraussetzung selbst der allmälich entarteten und absichtlich entstellten Ueberlieferung ist, um gleichfalls erfunden sein zu können.

Um dies scheinbar harte, aber hoffentlich nicht hyperkritische Urtheil zu rechtfertigen, sehen wir uns die Gewährsmänner und Vermittler unserer Ueberlieferung etwas genauer an.

Oben an unter ihnen steht Speusipp, der Neffe und Nachfolger des Platon. Bei dieser doppelten nahen Beziehung zu Platon bedarf es für Speusipp noch gar nicht erst des bei Apulejus (dogm. Platon. 2.) vorhandenen Zeugnisses über seine Ausstattung mit Platon betreffenden testimonia domestica, um nicht allein die Voraussetzung zu rechtfertigen, dass er im Besitz einer gewissen, nicht allen zugänglichen Familientradition gewesen, sondern auch die, dass diese hernach bei Platonikern und andern dem Platonismus befreundeten Philosophen die herschende Schultradition geworden sei. Wenn man aber desswegen Alles oder doch das Wichtigste in unserer Ueberlieferung auf Speusipp zurückzuführen, wenn man Letzterer überhaupt durch die Voranstellung eines dem Platon so nahestehnden Zeugen besondere Glaubwürdigkeit mitzutheilen versucht hat: so ist das Eine gewiss so wenig zu rechtfertigen als das Andere [1]). Neben der Platonischen Schultradition lief namentlich noch eine gewisse Tradition der philosophischen und anderweitigen Gegner, sowie ausserdem die der Grammatiker und Philologen einher. Alle drei wurzeln bereits in dem dem Platon zunächst liegenden Zeitalter, sie mögen sich auch in manchen Punkten des weiteren Verlaufs als mit einander übereinstimmend erweisen lassen: aber oft haben sie sich doch auch polemisch auf einander bezogen: und zu unterscheiden sind sie jedenfalls von Anfang an und fortdauernd von einander. Man kann sie ihrer Haupttendenz nach als die panegyrische, die satyrische und die mikrologische Ueberlieferungsreihe characterisiren, und hat damit

[1]) Aehnlich urtheilt auch Fischer de Speusippi vita. Rastadt 1845. §. 7. vgl. Zeller 661. 1.

Digitized by Google

zugleich eben auch das ausgesprochen, dass sie alle drei überhaupt von tendentiöser Beschaffenheit sind. Die Einen, deren Anführer Speusipp ist, zu denen aber später namentlich auch noch Stoiker, wie Panaetius und Seneca, und Neuplatoniker gehört haben, gehen darauf aus, auch in dem persönlichen Leben des Mannes, dessen Lehre sie so sehr bewundern, Alles möglichst gross, in sich harmonisch und wunderbar darzustellen; die Zweiten, die sich namentlich unter den Sokratikern, älteren Skeptikern, Peripatetikern und Epikureern finden, können sich dagegen nicht genug darin thun, wie seinen Character herabzusetzen und zu beflecken, so seine Schriften jeden Anspruchs auf Originalität und sonstigen Werths zu entkleiden; endlich aber die Dritten beschäftigen sich in keiner andern Weise mit den Platonischen Schriften, als um darin Aeusserlichkeiten und Persönlichkeiten der verschiedensten Art aufzuspüren, Widersprüche und Anspielungen u. s. w., kurz um alle jene Kleinmittel daran auszuüben, an denen Angesichts grosser Geisteserzeugnisse zwar nicht eine gesunde und reife Philologie, wohl aber der an diese nicht selten sich anschliessende Geist der Mikrologie Gefallen zu haben pflegt.

Verfolgen wir zuerst — so weit eine Auseinanderhaltung der drei Gruppen möglich ist — diejenigen Männer, die im Verdacht stehn, durch überschwängliche Verehrung gegen Platon die auf diesen bezügliche Ueberlieferung willkührlich oder unwillkührlich getrübt zu haben, so lassen sich Spuren davon sofort bei Vergegenwärtigung der allgemeinsten genealogischen und chronologischen Daten aufzeigen.

Platon konnte seine Abkunft auf Poseidon zurückführen. Einmal war dies durch seine Mutter der Fall, die zum Geschlecht des Solon gehörte, vielleicht aber auch noch ein zweites Mal durch seinen von Kodrus abstammenden Vater. Wenigstens Thrasyll fügte auch dies Letztere hinzu, und man mag es ihm glauben, wennschon es mir nicht ganz unverdächtig ist.

Indessen der göttliche Glanz, der durch solche Abkunft auf das Leben des göttlichen Platon fiel, scheint seinen Verehrern noch nicht stark genug gewesen zu sein: sie gingen daher darauf aus, ihn noch in anderer Weise mit den Göttern in Beziehung zu setzen. Spätere Künstler bildeten sein Portrait nach

Digitized by Google

dem Typus des indischen Bacchus, und das tertium comparationis liegt hier ohne Frage in dem Begriff der schwärmerischen Begeisterung: früher war es dagegen Apoll, mit dem Platons Leben in Beziehung gesetzt ward, und es ist von Wichtigkeit, den vollen Umfang zu übersehn, in welchem dies der Fall war.

Schon vor der Geburt beginnt dieser Sagenkreis. Auf ein Gesicht dieses Gottes hin muss Platons Vater die Ehe mit seiner Frau so lange unentweiht halten, bis diese das göttliche Kind, das sie vom Apoll unter dem Herzen trägt, zur Welt bringt. Am Geburtstage des Apollon gebiert sie es: bald nach seiner Geburt opfert sie Apoll und den Musen auf dem Helikon; und siehe! da bezeugen Bienen, die sich auf seinen Mund niederlassen, um ihn mit Honig zu füllen, die musische Zukunft dieses Kindes, die liebliche Beschaffenheit, die dessen Rede dereinst erreichen wird. Als der Knabe herangewachsen, soll er sich dem Sokrates anschliessen; demselben Sokrates, der am Geburtstage der Artemis geboren, wie Platon an dem des Apoll. In der Nacht vor ihrer ersten Begegnung macht daher auch ein prophetischer Traum den Lehrer auf die Bedeutung des ihm bevorstehnden Erlebnisses aufmerksam. Ein Schwan fliegt vom Altar des Eros in der Akademie zuerst in seinen Schoos, und steigt dann herrlich singend hoch in die Lüfte. Wer hier noch nicht jeden Zug des sinnreichen Traums zu deuten weiss, für den übernimmt Sokrates selbst diese Deutung. Aber nicht bloss an Platons Geburt und an seinen Umgang mit Sokrates schliessen sich Apollinische Zeichen und Träume. Als sein Ende herannaht, träumt Platon selbst, in einen Schwan verwandelt zu werden, der vor den ihm nachstehenden Jägern immermehr in die Höhe entfliegt. Und so stirbt er denn nun auch — sein Todestag fällt auf seinen Geburtstag — nachdem er seine Jahre auf die heilig normale Zahl 81, die Zahl seiner Schriften aber auf 9 Tetralogien gebracht. Unter diesen Umständen kann daher auch weder ein Orakelspruch ausbleiben, der von den höchsten Ehren erzählt, die Platon bei den Göttern geniesse, noch auch können auf ihn verfertigte Grabschriften befremden, die ihn als Sohn des Apoll feiern, und mit Asklepios, dem andern Sohn des Apoll, den Arzt der Seelen mit dem Arzt der Leiber zusammen stellen.

Man braucht diese einzelnen Züge nur äusserlich neben

Digitized by Google

einander zu stellen, um sofort auch den innern, durch sie alle hindurch gehnden Zusammenhang zu entdecken; man kann diesen ganzen Zusammenhang nicht bemerken, ohne in Betreff seiner zugleich den Verdacht einer tendentiösen Erfindung zu fassen, und auch über die Motive einer solchen Erfindung wird man nicht lange zweifelhaft sein, sobald man sich nur gewisse Anschauungen gegenwärtig erhält, die seit Platons Zeiten bei den platonisirenden Geistern heimisch gewesen zu sein scheinen. Wir werden versuchen, die stufenweise Entwicklung dieses apollinischen Mythus zu verfolgen, um daraus zugleich die Männer kennen zu lernen, die sich an derselben als wirksam erwiesen haben.

Wie es den Griechen nahe lag, ihre ausgezeichneten Männer überhaupt mit den Göttern in eine nahe Verbindung zu setzen, so erhält namentlich Apollo gerne eine derartige besondere Beziehung zu Denkern und Dichtern. Ganz ähnliche Züge wie die für Platon erwähnten, wiederholen sich daher auch z. B. in der Biographie eines Pindar und Anderer [1]). Nirgends aber, wie mir scheint, ergaben sie sich so leicht und waren relativ so wohlangebracht wie bei Platon: dessen Charakter, in der That, mit dem mythologischen Charakter des Apollon [2]) eine unläugbare Verwandschaft hatte, dessen genaue Beziehung zu Sokrates [3]) ihm eine fast ebenso genaue auch zum Apoll ertheilte, und bei dem möglicherweise auch noch einige ganz zufällige Umstände dazu beitragen mochten, um ihn unter der besonderen Obhut dieses Gottes erscheinen zu lassen.

Es bedarf keines weiteren Beweises, dass der Platonismus und der apollinische Charakter besondere Uebereinstimmungen unter einander besassen: zumal in den Augen des Alterthums, für welches es sich zum Theil schon jetzt herausgestellt haben, mehr aber noch im weiteren Verlaufe ergeben wird, dass dasselbe

---

1) Vgl. Schneidewins vita Pindari in dessen Ausgabe, sowie namentlich v. Leutsch Philologus 1856. 1. I. die Quellen für die Biographie des Pindar — ein Aufsatz, der vielfach zur Bestätigung des hier Verhandelten dient.

2) Man vergl. z. B. Prellers Mythologie I. p. 151—202.

3) Wie sehr Sokrates und Platon in den Vorstellungen Mancher ineinanderflossen, zeigt u. A. der Umstand, dass dem Letzteren die Feldzüge, Lehrer u. s. w. des Ersteren beigelegt werden konnten.

Digitized by Google

am Platonismus zuerst immer grade die Apollinischen Seiten, ich meine die Begeisterung und Reinheit der sittlichen Gesinnung empfunden hat. Nicht minder wahrscheinlich ist es aber auch zweitens, dass keine andere platonische Dialoge einen so weiten Leserkreis finden und mithin extensiv wie intensiv so bedeutsam wirken konnten als diejenigen, in denen die Persönlichkeit des Sokrates am handgreiflichsten heraustrat, wie dies namentlich im Phaedon, in der Apologie und im Kriton der Fall ist. Diese Schriften sind nun aber unter allen Platonischen Schriften grade diejenigen, in denen auch die Apollinischen Beziehungen am meisten heraustreten, Apoll erklärt Sokrates für den weisesten Sterblichen. Sein ganzes Leben, seine ganze mäeutische Thätigkeit fasst dieser in Folge dessen als einen apollinischen Gottesdienst. Die heilige Festzeit dieses Gottes fristet dem zum Tode Verurtheilten das Leben um einige Zeit: musische und prophetische Träume kommen während dieser Zeit beim Sokrates vor und in seinen letzten Augenblicken weiss er selbst sich und sein Abschiedsgespräch mit nichts Besserm zu vergleichen als mit dem Gesang der Schwäne, deren apollinischen Homodulen er sich nennt. So viele apollinische Beziehungen enthalten Platons Schriften für Sokrates: mussten dieselben nicht auch auf das mit dem Sokratischen so vielfach in einander fliessende Bild des Platon ganz von selbst einen ähnlichen Reflex werfen? ich glaube, sie würden es gethan haben, selbst wenn nicht drittens auch noch besondere zufällige Umstände ausdrücklich dazu aufgefordert hätten. Solche aber glaube ich, wenigstens vermuthungsweise, darin erblicken zu dürfen, dass Sokrates Todestag und Platons Geburtstag hintereinander und somit beide in die dem Apollo und der Artemis heilige Festzeit fielen [1]). Seit Platon's Phaedon gilt der Todestag

---

[1]) Ich setze dabei zwei Vermuthungen als richtig voraus, die unabhängig sowol von einander als von unserer gegenwärtigen Untersuchung vorgebracht, und mit hinlänglichen Gründen unterstützt sind: von C. F. Hermann, dass Sokrates Todestag auf den 20. Thargelion, nach unserer Zeitrechnung den 8. Juni falle, in seiner Abh. de theoria Deliaca. (Göttinger index lect. 1846/7) coll. Preller's M. I. 167 und von v. Leutsch, dass Platons Geburtstag nicht auf den 7, sondern den 21. Thargelion (4. Juni) falle, in seinen theses sexaginta. Götting. 1838. No. 34. An sich ist ja freilich das nichts so Unser-

Digitized by Google

den Platonikern als der wahre Geburtstag des Menschen, als sein Geburtstag zu einem höheren Leben. Wie nahe lag es unter allen diesen Umständen, Geburts- und Todestage bei diesen beiden Philosophen zunächst unter einander und ausserdem mit den Geburtstagen des göttlichen Paars, in deren Nähe jene lagen, kurzweg zu identificiren, und von hieraus überhaupt jenes ganze Sagengespinnst über Lebensdauer und Todesart [1]), Zahl der Schriften und Zahl der Jahre [2]) des Platon u. s. w. auszubreiten, wie wir dessen oben gedacht haben. Eine solche in sich und mit tieferen Beziehungen einigermassen zusammenhängende Erfindung traue ich auch selbst dem Speusipp schon zu, während es mir schwer wird zu glauben, dass er jene noch dazu so geschmacklos vorgetragene Erzählung von der Empfängniss des Platon entweder selbst erdichtet oder auch nur mit einiger Anerkennung als einen in Athen umgehenden λόγος erwähnt habe [3]). Stand aber erst einmal der Name des Speusipp

---

hörtes, dass zwei leiblich oder geistig verwandte Menschen ihre Geburtstage unmittelbar hintereinander haben, wie dies z. B. bei Achim und Bettina von Arnim der Fall war. Und eben so wenig, dass Geburts- und Todestag eines Menschen auf dasselbe Datum fallen. Aber wunderbar wäre doch immer das Zusammentreffen dieser beiden Umstände bei zwei Menschen, und zumal zwei solchen, wie Sokrates und Platon, bei denen die Auffassung vom Tode als der wahren Geburt des Menschen innerlich eine so grosse Rolle spielt.

[1]) Die Angaben über die Todesart bedeutender Männer sind fast durchweg von Mythus und willkührlicher Erfindung durchzogen. Ich halte daher auch bei Platon keinerlei Version über diesen Punkt für sicher, weder dass er bei einem Hochzeitsmahl, noch dass er unter dem Schreiben vom Tode überrascht sein soll u. s. w. Wahrscheinlich waren das ursprünglich auch nur uneigentlich gemeinte Wendungen um zu bezeichnen, dass ihm auch bis ins späteste Alter hinein Heiterkeit des Gemüthes und Geistesfrische bewahrt geblieben sei.

[2]) Ueber diese beiden Punkte das Nähre s. u. bei den einzelnen Vertretern der Ueberlieferung.

[3]) So heisst es allerdings bei Diog. L. III. 2. mit dem Zusatze: ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Πλάτωνος περὶ δείπνου. Diesen Titel identificirte nach Jonsius und Luzac's Vorgang Fischer l. l. mit dem D. L. IV. 5. dem Speusipp zugeschriebenen Πλάτωνος ἐγκώμιον (laudatio, coena parentalis), während Hermann, angeregt durch den Anstoss, den Schuch an dem Peripatetiker Klearch als Verfasser eines Πλάτωνος ἐγκώμιον nahm, eine Verwechselung der beiden D. L. III. 2. aufeinanderfolgenden Titel vermuthete (System p. 97. 45.). Zeller (p. 661. 1.) vermuthete eine Beziehung auf diese Speusippische Schrift

Digitized by Google

als Autorität an der Spitze solcher Erzählungen, so ist es nicht zu verwundern, dass dieselbe später bei den verschiedenen Schriftstellern fortwucherten und von diesen, wenn auch nicht immer geglaubt, so doch oft erwähnt wurden. Dem Speusipp schliesst sich zunächst Klearch an für einen einzelnen Theil des panegyrischen Mythus, die apollinische Wundergeburt nämlich, für welche er — neben Speusipp und dem ungleich späteren Anaxilides — zwar als Berichterstatter erwähnt wird, doch ohne dass er desswegen der Sache selbst Glauben geschenkt zu haben brauchte. Aehnlich steht es auch wohl um Cicero, bei dem sich de div. I. 36. (coll. Davis.) die Bienengeschichte findet, anders dagegen um die zwischen Diesem und Klearch der Zeit nach in der Mitte stehnden Hermipp und Apollodor. Denn wenn Jener den Tod des Platon im einundachtzigsten Jahre beim Hochzeitsmahle [1]), Dieser dessen Geburt in

in Plutarch quaest. conviv. prooem. 3. p. 612. Alles dies legt den Gedanken nahe, ob hier auch nicht zwischen dem Namen Klearch und Plutarch eine Verwechselung stattgefunden habe, wofür sich mehr sagen lässt, als auf den ersten Anblick vielleicht entgegentritt. Schuchs angeführter Anstoss ist freilich kein unbedingt stichhaltiger (vgl. Brandis p. 10. C. Müller histor. fragm. IV. p. 302—27. Voss hist. p. 83.). Und eigentliche Sicherheit lässt sich überhaupt auf diesem Gebiete nur selten erzielen. Unter diesen Umständen bemerke ich daher auch noch für denjenigen, dem es gewagt oder gar als Inconsequenz erscheinen möchte, wenn ich im Texte zwar andre Apollinische Züge, nicht aber auch jene Empfängnissgeschichte dem Speusipp zutraue, dass mich hierzu der Argwohn einer Beziehung bestimmt, in welcher diese Geschichte zu der neutestamentlichen Erzählung von Christi Geburt gestanden haben kann. Giebt man nämlich eine solche Beziehung überhaupt zu, so kann von ihr dann doch nicht anders die Rede sein, als indem man die platonische Erzählung für eine Copie und Caricatur der neutestamentlichen hält, und in diesem Falle müsste jene der Autorität des Speusipp nicht nur überhaupt mit Unrecht, sondern selbst erst später, d. h. in christlicher Zeit beigelegt worden sein. Bei der Unsicherheit dieser Combination habe ich indessen die im Texte gewählte Fassung vorziehn zu müssen geglaubt, bei der ich es ausserdem frei lassen will, wenn man schon dem Speusipp alle jene Apollinischen Züge, selbst die Empfängnissgeschichte beilegen will, nur dass er sie dann mehr als rhetorische Blume als wie in eigentlichster Fassung genommen haben müsste. Denn zu letzterer war doch auch selbst Speusipp nicht angethan.

[1]) Nach Dionys. comp. verb. p. 208. feilte Platon bis in sein 80. Jahr an seinen Werken. Cicero de sen. 5. lässt ihn sein ungeschwächtes und

Digitized by Google

der achtundachtzigsten Olymp. am Geburtstage des Apoll erfolgen lässt [1]), so gehören beide Angaben, mögen dieselben übrigens unter sich und mit anderweitigen Berichterstattern stimmen oder nicht, offenbar in die allgemeinen Sphäre jenes tendentiösen Sagenkreises hinein, aus dem Thrasyll schöpft, wenn er Gewicht auf die Zahl der Platonischen Schriften legt, Seneca (ep. 58. 31.), wenn er des Zusammenfallens von Platons Todestags mit seinem Geburtstag, Pausanias, wenn er I. 30. des Schwanentraums gedenkt, Plutarch und Apulejus, wenn sie mit Apollodor übereinstimmen, anderer Zeugen gar nicht zu gedenken, die offenbar von einem der genannten Gewährsmänner abhängen [2]). Wir müssen mithin — selbst wenn wir von Speusipp und Klearch absehn [3]) — die Genesis jenes Mythus in eine dem Platon nicht allzu ferne Zeit verlegen, fern genug um jene überhaupt möglich zu machen, doch aber nahe genug um die ganze spätere Ueberlieferung mehrfach zu praeoccupiren. Nach den Tagen des Hermipp und Apollodor

---

heiteres Alter im 81. Jahre „schreibend" beschliessen. Nach Val. Maxim. VIII. 7. extern. 3. starb er im 82. Jahre, nach unausgesetztem Fleiss, als dessen Beweis die unter seinem Kopf gefundenen Mimen des Sophron gelten. Wenn Ficin in seiner vita Platon 423 geboren werden lässt, wenn er den 7. November als Geburtstag feierte (s. z. B. seinen Eingang zum Convivium), und wenn er von Platon sagt, er sei sine dubio 81 Jahre alt geworden, so ist namentlich dies sine dubio beachtenswerth, als characterisch für den symbolischen Character jener Zahl.

1) Ueber diesen vgl. O. Müller's Dorier ed. 2. 1844. I. p. 333. not. 2.

2) So z. B. Lucian, Augustin, Censorin von Hermipp nach Zeller p. 286. 1. p. 39. 319. Ebenda siehe auch die genaueren Belegstellen. Aus der älteren Litteratur ist noch immer die Untersuchung von Corsin beachtenswerth. Nach seiner Angabe in den Fasti Att. III. 230. verlegt Scaliger Platons Geburt in Ol. 88. 1., Sigonius 89. 2., Menage 87. 2. u. Dodwell 87. 4. Er selbst erweist in seiner Abhandlung de natali die Platonis ejus aetate et in Italiam itineribus in Gorii symbol. litter. Florent. 1749. vol. VI. p. 80—116. den 6. Tharg. de Ol. 87. 3. als Geburtstag. Ich meinerseits verzichte auf die sichere Ausmittelung des Geburtstags, bleibe aber bei den Angaben des Athenaeus V. 217., wornach Platon Ol. 87. 3. geboren, 108. 1. gestorben und somit 82 Jahre geworden ist, deswegen stehn, weil diese am freisten von tendentiösen Nebenbeziehungen zu sein scheinen. Hermodors Autorität gilt mir eben so wenig wie die des Hermipp u. A. Vgl. auch Ueberweg l. l.

3) Es wäre nämlich sehr leicht möglich, dass Diog. L. seine Angabe lediglich aus Anaxilides geschöpft hätte. Ueber diesen vgl. Voss histor. ed. Westerm. p. 384.

Digitized by Google

darf uns kein Wunder und Zeichen, kein aussergewöhnlicher Vorzug mehr überraschen, den die Verehrer des Platon aus seinem Leben zu erwähnen wissen.

In diese Klasse von Nachrichten gehören nun aber auch diejenigen über die berühmten Reisen des Platon und dass auch in Betreff ihrer der Name des Hermipp eine besondere Rolle spielt, kann uns daher gar nicht überraschen. Sollen diese Reisen doch auch nur dazu dienen, das Ansehn Platonischer Weisheit durch ihre Zurückführung auf die ächten Quellen ausländischer wie griechischer Bildung zu erhöhen. Wir fassen daher diese Nachrichten von vornherein mit einem gewissen Misstrauen in's Auge.

Zuerst seine Reise nach Megara. Allerdings wäre es thöricht darüber zu streiten, ob Platon zu irgend einer Zeit seines Lebens in dem benachbarten und durch politische Verhältnisse doch auch nicht immer von Athen abgesperrten Megara gewesen sei oder nicht. Aber um die innere Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit dieser Eventualität im Allgemeinen handelt es sich hier auch gar nicht, sondern lediglich um die äussere Beglaubigung der bestimmten, auf Hermodor zurückgehnden Nachricht, nach welcher Platon mit den übrigen Philosophen, d. h. mit einigen andern Sokratikern, nach dem Tode des Sokrates, 28 Jahre alt, aus Furcht vor der ὠμότης der Tyrannen nach Megara zum Euklid entwichen sein soll und diese Nachricht, so allgemein sie auch anerkannt zu werden pflegt und so viel man auch neuerdings auf sie zu bauen für erlaubt gehalten hat, habe ich schon oben (p. 66. 1.) als eine müssige und jedenfalls für uns nach ihrem thatsächlichen Grunde nicht mehr controllirbare Erfindung aus der im Phaedo und Theaetet vorkommenden Erwähnung der Megarischen Freunde anfechten müssen. Schon zwischen den beiden Stellen, in denen sie bei Diog. L. vorkommt, scheint ein Widerspruch zu bestehn, sofern die eine den Megarischen Aufenthalt des Platon gleich nach erfolgtem Tode des Sokrates die andere erst nach dazwischen erfolgtem Verkehr mit Kratylus und Hermogenes vorauszusetzen scheint. Indessen dieser Widerspruch ist vielleicht nur ein scheinbarer und liesse sich auf mehrfache Weise, jedenfalls aber so ausgleichen, dass er nicht sowol auf Hermodors als auf Diog.

Digitized by Google

L. Rechnung fiele. Dagegen für zwei andere Irrthümer ist offenbar Hermodor selbst verantwortlich zu machen, wenn er nämlich Platon beim Tode des Sokrates 28 Jahre alt sein lässt, und wenn er von der ὠμότης der Tyrannen redet. Freilich hat Zeller auch diese Bestimmungen noch neuerdings vertheidigt, die chronologische, sofern er sie mit seiner eignen Berechnung in Einklang findet, die andere aber, indem er unter den Tyrannen nicht sowohl die 30 sogenannten, als vielmehr die Ankläger und Verurtheiler des Sokrates bezeichnet glaubt. Indessen ich fürchte, dass Zeller sich dabei durch die Freude an der von ihm zwar nicht zuerst entdeckten [1]), doch aber zuerst verwertheten Aeusserung des Hermodor über die Platonische Ideenlehre hat verführen lassen, wie überhaupt so insonderheit auch rücksichtlich dieser zwei Punkte zu gut von Hermodor zu denken. Jene chronologische Bestimmung ist meines Erachtens nicht richtig, unter den Tyrannen verstehe ich aber (mit C. F. Hermann u. A.) die κατ' ἐξοχήν sogenannten, und glaube damit kein Unrecht zu begehn an einem Schriftsteller, von dem wir, abgesehn von jener einen, allerdings ganz interessanten Notiz, nichts besitzen, was nicht entweder unbedeutend wäre, wie das aus seiner muthmasslichen Schrift περὶ εὐγενείας Angeführte, oder sogar seine fides verdächtigend, wie sein Handel mit den Platonischen Schriften, und die mit den Magiern zusammenhängenden Angaben bei D. L. prooem. 2. und 6. Dazu kommt, dass ausser dem Hermodor und den von ihm wahrscheinlich Abhängigen [2]) weder für Platon noch einen der andern Sokratiker die Berichte etwas von einem megarischen Aufenthalte wissen, ja dass für einige der Bedeutendsten unter ihnen, wie Xenophon, Antisthenes, Aeschines u. A., derselbe höchst unwahrscheinlich oder gradezu unmöglich ist. Möglicherweise hat Hermodor Recht, wenn nach ihm jene Bezie-

---

[1]) So muss ich wegen Jonsius urtheilen, auf den auch schon Menage p. 426. hinwies.

[2]) Für Platon s. die Stellen aus Libanius und Chrysostomus bei Menage p. 426. 480., für Aristipp ausser D. L. II. 62. und den unächten Episteln der Sokratiker, die sich sehr viel mit den Beziehungen des Megar. Aufenthalts zu schaffen machen, meine Dissert. p. 54. not. 1. Vgl. auch epist. Platon. VII. p. 329.

Digitized by Google

hungen auf Megara in den Phaedo und Theaetet hinein gekommen sein sollen, weil Platon wirklich dort war. Noch viel wahrscheinlicher ist es aber, dass umgekehrt Hermodor diesen Aufenthalt nur aus jenen einmal vorhandenen Beziehungen geschöpft hat.

Und ganz ähnlich steht es auch weiter nicht nur um den Aufenthalt in Kyrene[1]), sondern, was noch ungleich wichtiger ist, auch um die berühmte Aegyptische Reise. In Betreff der letzteren hat man nämlich auf folgende drei Gesichtspunkte zu achten: auf die Analogie ähnlicher Behauptungen von einem dem Thales, Pythagoras, Demokrit u. A. zugeschriebenen Aufenthalte in Aegypten; auf die entweder ausdrücklichen oder doch jedenfalls unzweifelhaften Aegyptischen Beziehungen, die in Platons Schriften vorkommen; sowie auf die Zahl und Glaubwürdigkeit der Berichterstatter, — die Endentscheidung wird aber am meisten von der Beurtheilung des zweiten Moments abhängen müssen; denn wie die erste Kategorie an sich ziemlich irrelevant wegen der Unzuverlässigkeit jeder Analogie bei so grosser Verschiedenheit der dabei in Frage kommenden äusseren und inneren Verhältnisse ist, so können auch die Schriftsteller an sich keinen Ausschlag geben, desswegen, weil die ältesten schweigen, die späteren aber nie ohne Rücksicht auf jene Platonischen Stellen verfahren haben. Je mehr sich nun aber in die Beurtheilung dieser die ganze Frage concentrirt, desto vorsichtiger muss man dieselbe anstellen. Es handelt sich auch hier um die häkliche Entscheidung, ob der Aegyptische Aufenthalt mit Recht aus dem Platon heraus, oder mit geringerer oder grösserer Willkühr in denselben hinein interpretirt ist. Und da will es mir denn scheinen, als ob zwar keine einzige Stelle die Möglichkeit des Aufenthalts in Aegypten ausschlösse, aber auch eben so wenig eine einzige denselben zu irgend welcher

---

[1]) Dieser dankt seinen Ursprung der Erwähnung des Theodoros. Als Zeugen treten Quintilian instit. I. 12. 15, Apulejus dogm. Plat. I. 3. (als dessen Quelle Stallbaum den Speusipp ansieht, was aber bereits Zeller p. 296. 2. als unerweislich zurückgewiesen hat), Diog. L. III. 6. (dem vielleicht die älteste Quelle zu Grunde liegt), Prolegom. 4. u. s. w. auf. Aber auch schon über den Zeitpunkt dieser Reise herscht Differenz in den Angaben (s. Zeller p. 301. 2.).

Digitized by Google

Wahrscheinlichkeit erhebt. Unter diesen Umständen darf dann aber auch weiter bemerkt werden, dass weder aus jener Analogie, noch aus dem Stillschweigen der älteren Schriftsteller ein günstiges Licht hergeleitet werden kann. Erweislich ist der Aegyptische Aufenthalt also keinenfalls, selbst wenn er Thatsache gewesen sein sollte [1]), aber auch wenn er nicht Thatsache gewesen ist, ist es doch in litterarischer Hinsicht nicht ohne Interesse die auf ihn bezüglichen Angaben zu überblicken [2]). Man lernt aus

---

[1]) Mit der Frage nach der Aegyptischen Reise des Platon hängen die Angaben über dessen Verkehr mit indischen, persischen (Magiern), babylonischen, assyrischen, thracischen, endlich hebräischen Weisen wenigstens in der Weise genau zusammen, dass zwar, wer den Aegyptischen Aufenthalt des Platon zugiebt, desswegen nicht gerade genöthigt ist, auch jene anderen Beziehungen alle anzuerkennen, anderseits diese aber nicht füglich von Jemand angenommen werden können, der jenen verworfen hat. Darum genügt es für uns auch in Betreff jener anderen Sagen auf das in der nächsten Anmerkung Bemerkte zu verweisen.

[2]) Eine ziemlich vollständige Materialiensammlung zur Frage wegen der Reisen anderer vorplatonischer Philosophen kann man aus Röths bekannter, ganz und gar auf dieselbe gebauten Geschichte der Philosophie, sowie aus den verschiedenen Monographien von Gladisch über einzelne Philosophen entnehmen. Aber auch nur diese Daten selbst, nicht aber deren Beurtheilung und Verwendung darf man sich von diesen beiden Gelehrten aneignen; zu deren Widerlegung reicht vielmehr dasjenige mehr als vollständig aus, was bereits Ritter I. p. 153, Brandis I. p. 22. 2. kl. Ausgabe p. 17. Zeller I. p. 18 seq. bes. p. 23. und 32. über die wichtige Frage von der ausländischen Herkunft griechischer Cultur vorgetragen haben. Vgl. auch Bunsens Aegypten, ein Werk, das sich mehrfach mit diesem Thema berührt. Die für Platon aus Platon selbst in Frage kommenden Hauptstellen sind Phaedr. p. 274 c., Politik. 264 c. 290 d., Tim. 21 e., Republ. IV. 435., Leges II. 656 d. 657 a. V. 747 c. VII. 799 a. 819 a.

Unter den Berichterstattern aber tritt weder Aristoteles, noch einer der älteren aus den Schulen der drei grossen Meister, weder der erwähnten Komiker einer noch der Verfasser der pseudoplatonischen Briefe (unter denen der siebte eher dagegen als dafür zeugen würde), und überhaupt, so viel ich weiss, kein Früherer als Hermipp auf. Diesem vindicire ich daher auch den Ursprung der Aegyptischen Reise des Platon, gleichviel ob er dieselbe mehr nur in der Form der blossen Vermuthung oder gradezu als dreiste Behauptung geäussert hat (vgl. über ihn Voss, ed. Westermann, p. 138. C. Müller hist. III. p. 35—54, und ausser den bei Diesen angeführten Dähne, Alexand. Religionsph. I. 80. II. 86. 219. Arnold Schäfer im Philolog. 1851 p. 427. Pfund de Isocr. p. 4. und Nauck's Recension von Müller

Digitized by Google

ihnen doch jedenfalls die Wege und die Abwege kennen, die die platonische Ueberlieferung genommen, die Richtung, die sie

---

im Philolog. 1850. p. 693.). Auf ihn folgen der Zeit nach Cicero Rep. I. 10. de fin. V. 29. 87 coll. Tuscul. IV. 19. 44., Strabo p. 806. (der auch den Eudoxus als Begleiter erwähnt, vgl. dazu Zeller p. 802. 1.), Diodor I. 96. 98., Plinius nat. hist. XXX. 2. 9., Val. Maxim. VIII. 7. ext. 3., Quintilian Inst. I. 12. 15., Lucan Pharsal. X. 281., Pausan. IV. 32. 4., Diog. Laertius III. 6., Philostrat. vit. Apollon. I. 2. Die Namen des Apulejus de dogm. Plat. I. 3., Plutarch gen. Socr. 7. p. 548., Isis c. 10. p. 354., Numenius Olympiodor u. A. erinnern ausserdem an die principielle Bedeutung, welche dies angebliche Factum aus dem Leben Platons — als Glied innerhalb der sogenannten aurea catena des geschichtlichen Zusammenhangs — für die spätere Philosophie gewann. Diese Bedeutung, habe ich indessen hier ebensowenig weiter zu verfolgen als die Stellung, welche jüdische und christliche Schriftsteller in verschiedenen Zeiten zur Sache eingenommen haben. Nur das Eine sei bemerkt, dass es ungenau ist, wenn man zuweilen Aristoteles oder auch Cicero als ältesten Gewährsmann nennt. Beides hat seine Veranlassung in dem Umstande, dass wir Hermipps Ansicht allerdings erst aus Angaben über Aristobul kennen lernen. Es liegt aber kein genügender Grund vor, in dieser Hinsicht Letzterem zu mistrauen. Vgl. unsern I. Theil p. 303. und unsern dort angeführten Aufsatz. Ritter II. 164. Brandis II. 141. Hermann p. 51 seq., bes. not. 100 und 110—126. Michelis p. 10. 52. II. 32. 2. Zeller II. p. 296. 2. 279. 2. 302. 1. und 2. 303. III. ed. 1. p. 574. Eng zusammenhängend mit der Frage nach der Aegyptischen Reise ist auch diejenige in Betreff der nach Grossgriechenland und Sicilien, an den Syracusanischen Hof und zu den pythagoreischen Philosophen, wennschon dieser Zusammenhang weniger auf der Gleichartigkeit der Sache als der Berichterstatter beruht. Denn allerdings in jener ersten Rücksicht muss zugegeben werden, dass eine oder gar mehrere Reisen des Platon nach jenen Gegenden hin nicht nur im Allgemeinen ungleich wahrscheinlicher sind als die Aegyptische Expedition, sondern auch in den bekannten Stellen der Republik (VIII. Schluss und Anfang IX. mit Beziehung auf den ältern Dionys, allgemeiner und entfernter I. 347 c. VII. 519 c. V. 473 c.) und der Gesetze (IV. 709 e.) ungleich stärkeren Anhalt finden. Dessen ungeachtet ist es immer ein bedenkliches Symptom, dass, abgesehn von den pseudoplatonischen Briefen, deren Zeitalter ein sehr ungewisses ist, Hermipp auch hier wiederum eine der ältesten Autoritäten ist, und dass alle Späteren sehr füglich — sei's in mittelbarer, sei's in unmittelbarer Weise — von seinem Vorgange abhängen können, oder sonst doch, wie etwa Hegesander, selbst nicht in dem Ruhme einer besseren fides stehn. Dazu hängt die sicilische Reise bei Hermipp mit der wunderlichen Geschichte von Platons Besitz des Philolaischen Buches zusammen, die ihrerseits aus einer vielleicht ganz grundlosen, möglicherweise sogar auf eine

Digitized by Google

eingeschlagen und die Stärke oder Schwäche an thatsächlichem Fond, die sie besessen hat. Das aber ist nicht bloss wegen

ganz andre Pointe zu beziehenden Aeusserung des Timon entsprungen sein kann, und die jedenfalls von den Späteren zu verschieden zählt wird, um Vertrauen finden zu können. Timon's eigne Worte scheinen nämlich hauptsächlich nur den Vorwurf der Verschwendung und erst nebenbei den des Plagiats, noch dazu ohne ausdrückliche Beziehung auf Philolaus enthalten zu haben (Gellius III. 17 und dazu die Ausleger). Mit Letzterer und zugleich mit Angabe des Preises von 40 alexandrinischen Minen erzählt ein von Hermipp erwähnter συγγραφεύς den Kauf, als auf der Reise zum Dionys bei den Verwandten des Philolaus vor sich gehnd. (D. L. VIII. 85.) Andere lassen entweder den Dionys oder Dio in irgend einer Weise vermittelnd in diesen Kauf eintreten, — nur Cicero (de rep. I. 10) äussert sich unbestimmter über Art und Preis des Erwerbs — und treten damit nicht nur aus der Unbestimmtheit, sondern auch aus der vorherschenden Pointe des Timon heraus, wobei sie sich auch noch mehrfach einander widersprechen.

Diese Nachrichten scheinen mir daher nicht einmal das sicher zu verbürgen, dass Platon Philolaus Buch gekannt und besessen habe, wiewohl Beides an sich wahrscheinlich ist (s. d. Nähere bei Zeller 300. 1.). Wie viel weniger vermögen sie daher der italischen Reise zur Beglaubigung zu dienen. Und welches war denn überhaupt das Motiv der letzteren? Hegesander (Athen. XI. 507 b.) giebt als solches die Kenntniss der ῥύαχες an, während Andre auf die syrakusischen, noch Andre auf die pythagoreischen Beziehungen, und auch dies wiederum in verschiedner Weise den Hauptaccent legen. Kurz: so wahrscheinlich auch die italischen Reisen aus allgemeinen Gründen, unter Erwägung der Platonischen Stellen und der Berührungspunkte zwischen Platonischer und Pythagoreischer Philosophie sein mögen: ihre äussere Beglaubigung ist nicht besser als die der Aegyptischen Reise und ich halte es daher für verlorne Arbeit, die Details derselben in Ordnung bringen zu wollen. Vgl. als die Nächsten nach Hermipp und Hegesander: Satyrus (D. L. III. 9. VIII. 15.) Cicero de orat. III. 34. 139. Rep. I. 10. Senect. 12. 4. 1. fin. V. 29. 87. Cornelius Nepos X. 2. Dio 3. Diodor XV. 7. Val. Maxim. VIII. 7. ext. 3. Seneca ep. 47. 12. Plin. Nat. hist. VII. 30. Plutarch Dio. 13, 4, 5, 10, 14, 16, 17. Aristid. 1. exil. 10. p. 603. tranq. anim. 12. p. 741 c. princip. ph. 4. 6. p. 779. adulat. et amic. 7. p. 52; 26. p. 67. Phavorin. (D. L. III. 19. VI. 25.) Apulej. dogm. Pl. 4. Aelian var. hist. 14. 18. III. 17. 19. Aristides orat. XLVI. de quatuor Tom. II. 301. Dind. Lucian paras. 34. Philostr. Apoll. I. 35. Onetor. (D. L. III. 9.) Diog. Laert. III. 18. 34. IV. 3. 11. VI. 21. 23. 25. Olympiod. 4. 5. Jamblich. vita Pyth. 199. Lactant. inst. III. 25. 15. Maxim. Tyr. diss. XXI. 9. Suidas. v. Heraklides. Tzetzes Chil. X. 995. 790. 999. XI. 37. Stobaeus Floril. XIII. 36 (vgl. Zeller 310. 3.) Vgl. auch meine Dissertation über Aristipp wegen der Anekdoten, die Platons italischen Aufenthalt voraussetzen.

Digitized by Google

der panegyrischen Tendenz [1]) von Bedeutung, mit der wir uns bisher beschäftigt haben, sondern auch wegen der beiden andern, von denen ich oben erwähnte, dass sie jene Ueberlieferung gleichfalls durchziehn.

Denn auch schon das bisher Erörterte kann man nicht nach allen seinen Richtungen hin verfolgen, ohne dabei zugleich auf satyrische Momente und auf Aeusserungen des mikrologischen Geistes zu stossen. Treten jene doch nicht selten als Parodie, diese als Mittel zum Zwecke des Panegyrischen wie des Parodischen auf. So mochten seine Verehrer — sehr wenig in seinem Sinne handelnd — sich seiner alten Attischen Abkunft freuen: seine Gegner scheinen ihn desswegen auf Aegina geboren werden zu lassen, um ihm seine Attische Geburt ein klein wenig zu verkümmern. Jenen galt er bald als reich, bald als arm — aber in jedem Falle priesen sie seine Stellung und sein Verhalten: diese machen einen Verschwender aus ihm. Jene gedenken seiner Kriegsdienste als Beweis seiner Männlichkeit: diese lassen ihn aus Noth Söldnerdienste nehmen. Den Einen heisst er um seiner breiten Brust, den Andern um seiner breiten Rede willen Platon. Die Einen geben ihm die verschiedenartigsten Lehrer und Bildungsmittel, um damit seine Weisheit zu heben, die Anderen thun Aehnliches, um damit diese ihrer Originalität zu entkleiden. Schwanenträume feiern seine erste Begegnung mit Sokrates: aus dem Schwan wird eine Krähe, und Sokrates muss den Kopf schütteln über das Bild, das sein Schüler von ihm entwirft. Bei dessen Tode lassen ihn die Einen krank werden vor Schmerz, die Andern tadeln seine bei dieser Gelegenheit gezeigte eitle Anmassung. Es ist Thatsache, dass Platon unter denen war, die sich als Bürgen für ihren Lehrer anbieten durften: ein Justus von Tiberias kann nicht umhin, ihn bei dieser Gelegenheit einen kläglichen Versuch der Vertheidigung machen zu lassen — der gewiss nie existirt hat. Bei Gelegenheit seiner Reisen bewundern die Einen seinen Wissenstrieb, die

---

[1]) Weitere Proben derselben liegen in dem weiter unten im Texte Gesagten. Die Belege dafür aber ergeben sich Jedem leicht, der nur entweder den Diogenes Laertius, oder auch eine neuere Darstellung des Platonischen Lebens wie die von Zeller in die Hand nimmt.

Digitized by Google

Andern geben denselben gewöhnlichere, ja gemeine Motive. Hier ist seine Freundschaft zu Dio und die Achtung, in der er bei den Machthabern gestanden haben soll, ein Lieblingsthema: dort spöttelt man seines unklugen Benehmens und macht ihn wohl gar zu einem zweideutigen Character. Dem Andrang zu seiner Schule wird der enttäuschende Eindruck seiner Vorträge gegenübergestellt, und die Züge treuer Freundschaft und uneigennütziger Lehrerweisheit wägt man auf durch Beweise kleinlicher Gesinnung, die er gegeben haben soll. Ist er ernst, so nennt man ihn finster; scherzt er, so dichtet man ihm einen ausgelassenen Sinn an u. s. w. Kurz, von der Parteien Gunst und Hass verwirrt, schwankt sein Characterbild in der Geschichte, und es mag in den meisten Fällen schwer zu entscheiden sein, auf welcher Seite dabei die Initiative und auf welcher die Reaction dagegen vorauszusetzen ist, aber in Beziehung auf einander haben diese beiden Ströme der Ueberlieferung ohne Frage gestanden, und beide unterliegen daher auch hinsichtlich ihrer äusseren Beglaubigung der gleichen Verdammniss, wenn schon gewiss der panegyrischen an innerer Wahrheit noch immer mehr zukömmt als der satyrischen. Im Einzelnen hat man diese Situation auch schon oft genug gefühlt und in Anschlag gebracht: aber dieselbe in ihrer ganzen Allgemeinheit verbirgt man sich doch in der Regel wahrscheinlich aus dem in mehr als einem Sinne menschlichen Grunde, weil man sich nicht eingestehen will, dass wir wenig oder nichts Authentisches über Leben und Persönlichkeit des Platon wissen. Und doch scheint mir aus allem bisher Entwickelten völlig evident zu sein, dass auch schon unter den Aeltesten der uns zugänglichen Berichterstatter die Mehrzahl kaum eine andere Quelle für ihre biographischen Nachrichten besessen hat, als die auch uns gegenwärtig noch zu Gebote steht, die Conjectur nämlich aus den Platonischen Schriften selbst. Wie wenig ergiebig und klar diese aber ist, habe ich schon früher (Theil I. §. 3.) auszusprechen Veranlassung gehabt.

Indessen unsere Ueberlieferung wäre vielleicht auch unter allen diesen Umständen doch noch nicht zu der kläglichen Gestalt herabgesunken, in welcher ich sie gegenwärtig erblicke, wenn nicht ausser den genannten Elementen noch jenes dritte,

Digitized by Google

als Mikrologie bezeichnete hinzugetreten wäre. Denn wäre es nicht wirklich sehr wohl denkbar, dass manche von den Aeusserungen, die auf beiden Seiten gefallen sind, von ihren Urhebern noch gar nicht so ganz trocken und eigentlich gemeint gewesen wären, und erst an zweiter und dritter Stelle der Fortpflanzung die gegenwärtige Physiognomie empfangen hätten? Wer zuerst Platon einen Sohn des Apollon nannte, und jene prophetischen Bienen auf seine Lippen versetzte: mochte damit immerhin nur eine elegante Redewendung gebraucht zu haben meinen. Aber ein Zuhörer, der weniger geschmackvoll und einsichtig war als er, hielt ihn beim Worte und rief: Mysterium! wo keins war. Und ebenso, wer zuerst den Schwan in eine Krähe verwandelte, oder auch sonst aus dem syrakusischen Hof- und dem athenischen Schulklatsch Piquantes berichtete: mochte ganz wohl wissen, wie wenig Grund alle diese Angaben hatten; es war eben nur ein Einfall, eine Anekdote, die er in Umlauf setzte, um an der überschwänglichen Platonverehrung gewisser Kreise sein Müthchen zu kühlen, aber ein schreibseliger Sammler notirte sich auch dies als Thatsache, die Spätere dann mit vollem Ernste entweder vertheidigten oder auch bestritten. Oder hätten wir nicht auch zu dieser Voraussetzung ein Recht, Angesichts der mancherlei Züge pedantischer Beschränktheit, die sich allein aus Diogenes Laertius zusammentragen lassen? — Wahrlich! nach all diesem wird man sich denn doch wohl von dem Wahne trennen müssen, als besässen wir wirklich eine Biographie des Platon, und nicht vielmehr nur einen biographischen Mythus, der in geschichtlicher Hinsicht genau so viel und so wenig bedeutet, als irgend ein an den Namen eines grossen Mannes sich anschliessender Sagenkreis [1]).

Und damit ist denn auch demjenigen schon nicht unwesentlich praejudicirt, was wir jetzt weiter über die literarische Tradition des Platonismus beizubringen haben. Allerdings ist es sowohl nach einzelnen Spuren, die sich von der Be-

[1]) Unter diesem Gesichtspunkt hat es auch grosses Interesse, die Platonischen Lebensnachrichten z. B. mit denen eines Dante und Shakespeare zu vergleichen, um von antiken Parallelen dieser Art gar nicht einmal zu reden. So verschieden auch die Verhältnisse und Voraussetzungen sind: hier wie da ist der Mythus doch auf ganz ähnliche Wege und Abwege gerathen.

Digitized by Google

nutzung Platonischer Schriften während der letzten Jahrhunderte vor der christlichen Zeitrechnung nachweisen lassen, als auch namentlich nach den allgemeinen Betrachtungen, zu denen der Inhalt des zunächst voraufgehnden, sowie der zunächst nachfolgenden Paragraphen Veranlassung giebt, höchst wahrscheinlich, dass alle von uns als ächt vorausgesetzten Schriften des Platon bald eine ziemliche Verbreitung gefunden haben. Auch lässt sich überhaupt der Vorwurf nicht mit Grund erheben, dass man die ächten Urkunden des Platonismus nicht treu genug gehütet, und nicht vollständig genug überliefert hätte; wohl aber, — und grade um so mehr, je mehr man in ihnen also ein sicheres Maass besass, — erhebt sich von anderer Seite her der doppelte Vorwurf, dass man von dem Aechten nicht sorgsam genug das Unächte auszuschliessen, und dass man jenes überhaupt nicht unter fruchtbaren und richtigen Gesichtspunkten zu behandeln, anzuordnen und auszulegen verstanden hat. Man verlor nicht grade etwas von den Platonischen Schätzen: aber man vergrub doch deren Licht unter der Decke des nicht zu ihnen Gehörigen: das ist die kurze Summe aller litterarischen Bestrebungen, die den Platonischen Schriften in den ersten Jahrhunderten nach ihrem Erscheinen zugewandt worden.

Zuerst [1]) begegnen uns Sammlungs- und Anordnungsversuche, unter denen der des Aristophanes von Byzanz der älteste ist. Dieser lief darauf hinaus, innerhalb der Gesammtmasse der Platonischen Schriften einzelne kleinere Gruppen, 5 Trilogien nämlich, zusammenszustellen. Trilogien waren die gewöhnliche Form, in welcher alte Dramen auf einander bezogen wurden. Aeusserlich angesehn lag der Gedanke daher

---

[1]) Denn was uns sonst hier und da von einzelnen Umständen erzählt wird, die die Veröffentlichung und erste Verbreitung der Platonischen Schriften begleitet haben sollen, ruht zu wenig auf sicherer Ueberlieferung statt auf willkürlicher Vermuthung, um uns hier länger aufhalten zu dürfen. Selbst das sprichwörtlich bekannte λόγοισιν Ἑρμώδορος ἐμπορεύεται, dessen Sinn zur Genüge aus Cicero ad Att. XIII. 21. (placetne tibi edere injussu meo) hervorgeht, gehört vielleicht noch in diese Kategorie. (Vgl. darüber oben p. 66. 1. 151. 1. und ausser den dort bezeichneten Ausführungen von Zeller Jonsius p. 49., Vossius p. 450., Hermann's System p. 98. p. 358 not. 18., Suidas s. v. Ἑρμ. ed. Bernhardy II. a. 601.

Digitized by Google

auch gar nicht so fern, diese Combinationsart auch auf die „prosaischen Dramen“ des Platon auszudehnen.[1]) Innerlich litt dies Princip indessen schon desswegen und von vornherein an einem Gebrechen, weil es ohne Rücksicht auf die durch ihren philosophischen Inhalt herbeigeführte besondere Modalität grade dieser prosaischen Dramen erfasst wurde, und so kann es uns daher auch gar nicht überraschen, dass die Ausführung dieses Princips mehrfach an den bedenklichsten Klippen scheiterte. Namentlich hat Aristophanes sich als unfähig gezeigt, wie völlig Fremdartiges von dem platonischen Schriftcomplex fern zu halten [2]), so auch das wirklich Zusammengehörige in ihm vollständig zu verbinden. Seine Anordnung verläugnet zwar nicht ganz einen überlegten Plan — wie wohl von einigen Seiten her behauptet worden ist[3]): aber sehr wenig entspricht

---

[1]) Man vergl. zu allem Nachfolgenden das in unserm I. Theil über allem das Dramatische an Platons Schriften Bemerkte.

[2]) Und doch mag F. A. Wolf nicht Unrecht haben, wenn er in seinen Prolegomenis p. CCXVIII. bemerkt: majore diligentia primus inquisivit, quid genuinum aut spurium esset in monumentis priorum temporum. Vgl. auch eben da p. CCXIX. und CCXX., wo die Rede ist von den „Klassikern“, in deren Zahl Aristophanes den Platon aufnahm, und deren Recension er veranstaltete.

[3]) Schleiermachers zu ungünstiges Urtheil über diesen Punkt ist praeoccupirt durch dessen Zusammenhang mit seiner eignen Grundidee (vgl. Einleit. zum I. B.). Aber auch Hermann spricht dem Aristophanes jegliche „Kritik und Einsicht in das Wesen seiner Aufgabe“ ab. (System p. 358. not. 19. coll. de Thrasyllo p. 13.) Noch stärker äussert sich Arnold System p. 39. Nach Suckow p. 165 gehört die bei Diog. L. mitgetheilte Anordnung gar nicht dem Aristophanes, sondern andern Ἔνιοι, und Jener soll uns des Letzteren Anordnung aus Vorliebe für den Thrasyll ebenso absichtlich verschweigen wie diese, die Suckow ein folgewidriges und zweckloses Verfahren nennt, und die auch D. L. selbst durch das ἔλκουσι getadelt haben soll, absichtlich mittheilen. Diese Meinung ist indessen ebenso willkürlich und unhaltbar als die von Munk (natürl. Ordnung p. 3. 397. 422.), der nur dann in dem Mitgetheilten Sinn findet, wenn ihm die Zeitfolge der Abfassung als zu Grunde gelegt vorausgesetzt wird. Nicht einmal „räthselhaft“ möchte ich die Aristophanische Anordnung mit Brandis (kl. Ausgabe p. 273. coll. gr. Ausgabe p. 156.) nennen. Treffender scheint mir Ueberweg zu urtheilen (Unters. p. 209.).

Digitized by Google

dieser Plan doch der urkundlichen Gestalt der Platonischen Schriften selbst [1]).

---

[1]) Nach der ganzen Schreibart des D. L. hat man dessen Worte (III. 61.) Ἔνιοι, ὧν ἐστι καὶ Ἀριστοφάνης auf den Grammatiker nicht nur mit, sondern ausschliesslich zu beziehn, und jede andere Auslegung ist ebenso willkürlich wie irgend welche Textänderung. Diese Worte gehn aber, wie es scheint, nicht sowol eine eigentliche Recension des Aristophanes, als vielmehr dessen Commentar zu den πίνακες des Kallimachus an. (Nauck Arist. Byz. fragm. Hal. 1848. p. 247. 250. unter Zustimmung von C. F. Hermann de Thrasyllo p. 13. not. 84. Anders dagegen z. B. F. A. Wolf s. die vorletzte Note). Dies vorausgesetzt, frägt es sich nach der — erreichten oder beabsichtigten — Vollständigkeit und Methode des Ganzen, sowie nach der Aechtheit der einzelnen Glieder. Ueber letztere siehe weiter unten. Die Vollständigkeit aber scheint nach den Schlussworten: τὰ δὲ ἄλλα καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως von Aristophanes eben so wenig angestrebt zu sein, als wie sie wirklich vorhanden ist. Von den 28 von uns für ächt gehaltenen Dialogen sind ja nur 12 in seine Trilogien aufgenommen, und unter den in diesen fehlenden befinden sich so wichtige Werke, wie der Gorgias, Philebus und Parmenides. Dies wirft dann aber auch weiter auf den zu Grunde gelegten Plan ein entscheidendes Licht. Es scheint darnach gar nicht die Absicht des Aristophanes gewesen zu sein, vollständige Bestimmungen und in einem allzu massgeblichen Sinne zu treffen. Er wollte vielleicht nur eine Meinung darüber äussern, in welcher Reihenfolge die Hauptschriften zweckmässig gelesen werden könnten: ohne dass er es für nöthig angesehn, sich bei der Ausführung dieses Gedankens sei es von allzu grosser philologischer Exactheit, sei es etwa von einem aus der Sache selbst geschöpften philosophischen Interesse leiten zu lassen. So stellte er die einzelnen Trilogien nach ein Paar flüchtig aufgefassten Andeutungen des Platon zusammen, und das Ganze vorwiegend in der Richtung vom Theoretischen zum Practischen, vom Sachlichen zum Persönlichen. Dies Letztere ist interessant, sofern es zeigt, dass Aristophanes nicht innerhalb der später immer mächtiger werdenden Tendenz stand, dem unmittelbar practischen Bedürfniss vor dem Theoretischen und dem ins Wunderbare gezogenen Persönlichen vor dem Sachlichen den Vorzug zu geben. In ersterer Beziehung aber kann man eine Reihe von einzelnen Fehlern anerkennen, ohne doch daraus so harte Folgerungen zu ziehn, wie die in der vorigen Anmerkung berührten Urtheile sind. Die erste Trilogie umfasst die Republik, den Timaeus und Kritias: — kein übler Anfang, sofern der Leser dadurch sofort mitten in die Fülle der ausgebildeten Platonischen Gedanken versetzt wird. Aber um die urkundliche Begründung dieser Trilogie steht es doch nur schwach. Für sie spricht Platon's Autorität, sofern Dieser jene drei ausdrücklich zusammengefügt hat: gegen sie, sofern ihnen als viertes Glied noch der Hermokrates sich anschliessen sollte. Aehnlich steht es um die zweite Trilogie, die den Sophisten, Politikus und Kra-

Digitized by Google

Nach den Trilogien des Aristophanes sind die Tetralogien des Derkyllides und Thrasyll [1]) zu erwähnen. Aber auch diese beide Männern flössen uns nach den allerdings nicht allzu reichen Nachrichten, die wir über sie besitzen, keine allzu hohe Meinung von ihren Platonischen Verdiensten ein. Eine eigentliche Textes-Recension oder Edition ist bei ihnen Beiden eben so wenig wahrscheinlich zu machen, als beim Aristophanes [2]), ihr sonstiges Raisonnement aber hat höchstens die Bedeutung, dass es uns überleitet aus der grammatisch unbefan-

---

tylus umfasst: den beiden ersten sollte sich auch hier ein fehlendes Glied, der Philosoph, anschliessen, seine Ersetzung durch den Kratylus ist dem Platon gegenüber aber eben so willkürlich als die Ignorirung der den beiden ersten von Platon gegebenen Beziehungen zum Theaetet. Abgesehn von der Rücksicht auf Platons Anweisungen ist es indessen an sich nicht so unrichtig, den Kratylus in jene Reihe, und noch weniger, den Theaetet dem Euthyphron und der Apologie voran zu stellen. Denn dies Letztere bildet nun weiter den Inhalt der vierten Trilogie, und gründet sich auf den Umstand, dass Sokrates am Ende des Theaetet die Absicht äussert, sich in der Stoa basilike der Anklage zu stellen, während er im Euthyphron auf dem Wege dahin, in der Apologie aber dort angelangt ist. Die dritte umfasst die Gesetze Minos und Epinomis, somit also auch, ebenso wie die fünfte (Kriton, Phaedon, Briefe, d. h. etwa Gefängniss, Tod und Nachlass) unzweifelhaft Unächtes. Dieser den beiden letzgenannten Trilogien gemeinsame Umstand, sowie die Zwischenschiebung des Minos zwischen Gesetze und Epinomis bei der dritten, und das Verschwinden des dramatischen Moments bei dem letzten Gliede der fünften Trilogie lassen diese wohl als die unvollkommensten erscheinen. Uebrigens sieht man wohl bei Allen, wie Aristophanes zwar gewisse Fingerzeige des Platon zu Grunde legte, ohne sich aber bei der Ausführung ihnen allzu strenge zu unterwerfen. Es lassen sich daher auch wohl noch geschicktere Zusammenstellungen denken als die seinige, selbst unter dem trilogischen Gesichtspunkt, nur dass ich auch die seinige nicht ganz ungeschickt nennen möchte.

[1]) Vergl. C. F. Hermann de Thrasyllo grammatico et mathematico. Göttinger index. 1852/3. (System p. 358. not. 21—26.) Suckow p. 167. Ueberweg Unters. p. 195. Mullach fragmenta philosoph. Graec. p. 337. Er lebte von etwa 40 a. Chr. bis 36 p. Chr. Wegen Derkyllides aber verweist C. F. Hermann (System p. 560. 21. de Thras. p. 13. not. 77.) auf Jonsius I. 10. p. 49. Fabric. bibl. Gr. III. p. 198. Osann ad Cic. de rep. p. 413. Martin ad Theon. p. 72—74. Zeller de Hermod. p. 22. nennt ihn Tiberio Caesari, ut videtur aequalis.

[2]) Der Versuch, eine solche für Thrasyll aus D. L. III. 56. herzuleiten, ist mehr als gewaltsam zu nennen (Hermann not. 82.)

Digitized by Google

generen Behandlungsart des Aristophanes zu der philosophisch tendentiösen der späteren Zeiten. Dies zeigt sich sofort an dem Einzigen, was wir über Derkyllides beizubringen verpflichtet sind. Denn wenn uns derselbe (bei Albin. Isag. c. 6.) als Vertreter der Ansicht genannt wird, dass man Platon's Lecture mit der aus dem Euthyphron, der Apologie, dem Kriton und dem Phaedon bestehnden „Tetralogie" zu beginnen habe: so ist diese Notiz an sich ziemlich irrelevant, und gewinnt erst dann einiges Interesse, wenn wir diesen Rath und seinen Urheber mit einigen anderen Namen der Platonischen Litteratur, dem des Hermodor, Aristophanes und Thrasyll combiniren [1]). Vom Hermodor nämlich stammte, wie wir gelegentlich erfahren, eine die Platonische Materie betreffende Bemerkung her, als deren Vermittler an Porphyrius und Simplicius uns Derkyllides entgegentritt (Scholien z. Aristot. ed. Brandis p. 344) und so ist es denn auch überhaupt wahrscheinlich, dass grade durch ihn sich manches aus den Tendenzen der frühsten Platoniker auf die Neuplatoniker übertrug. Zu diesen Tendenzen gehörte unter anderm auch die nachdrückliche Theilnahme für Person und Schicksal des Sokrates und die hervortretende Rücksicht auf Diesen ist grade einer von den characteristischen Unterschieden des Derkyllides im Vergleich mit Aristophanes. Sobald diese Rücksicht hervortrat, fanden sich die genannten Dialoge ganz von selbst zu einer gewissen in sich geschlossenen, vor allen übrigen ausgezeichneten Einheit zusammen, während dagegen der Aristophanische Anfang mit der Republik u. s. w. näher zu liegen scheinen mochte, so lange man sich rein sachgemäss auf den Inhalt wandte. Damit war denn aber auch

---

1) Eine vierte Beziehung auf Varro, wäre nicht minder interessant wenn anders dieselbe überhaupt existirte. De ling. Lat. VII. 2. p. 323. ed. Spengel heisst es nämlich im Hinblick auf Phaedo p. 113 angeblich „Plato in quarto (IV.) de fluminibus", wodurch wir also noch von einer früheren Tetralogieneintheilung zu erfahren scheinen, zu der dann auch Derkyll. wohl in irgend einer Beziehung stände, zumal wenn dieselbe als eine ziemlich verbreitete angesehn werden könnte (vgl. Victor. var. lect. XVIII. 2. p. 461. und Mullach Democrit. p. 97., die Hermann not. 76—80. coll. System not. 21. 25. bestreitet). Indessen diese ganze Combination zerfällt durch die höchst wahrscheinliche Lesart: Plato in quatuor fluminibus.

Digitized by Google

weiter dem Derkyllides seine zweite Unterscheidung vom Aristophanes, die Substitution der Trilogien durch Tetralogien sehr nahe gelegt. Vier Dialoge waren es, die, wie keine andren mehr, das persönliche Schicksal des Sokrates betrafen: und es brauchte Derkyllides ausserdem gar nicht einmal noch erst die Einsicht von der Unangemessenheit zu gewinnen, die die Aristophanische Trilogieneintheilung sowohl gegenüber den von Platon selbst verknüpften, als auch gegenüber dem Rest der Dialoge drückte, um schon so zu seinem angeführten Rath über den zweckmässigsten Beginn der Platonischen Lecture zu gelangen. Ob seine Platonische Leistung aber auch noch darüber (und etwa über gelegentliche Erörterung platonischer Gegenstände, soweit dazu die Mathematik Veranlassung bot) [1]) hinaus reichte, ob dieselbe sich insonderheit auf eine Durchführung der Tetralogien bei allen Dialogen erstreckte, das können wir gegenwärtig leider nicht mehr entscheiden, wiewohl diese Entscheidung allerdings nicht unwichtig wäre wegen des Derkyllides Verhältniss zum Thrasyll. Denn um nun endlich auch auf Diesen einzugehn, was bliebe am Ende dem Thrasyll, wenn Derkyllides seinen Tetralogien nicht nur in der Idee [2]), sondern

---

[1]) Vgl. Procl. ad Tim. mit Rücksicht auf Republik X. (den Armenie Er, die Spindel der Adrasteia.)

[2]) Nach Hermanns Vermuthung blieb Derkyllides bei jener einzigen Tetralogie stehn und die Ausdehnung auf alle Schriften des Platon wie auch des Demokrit gehört erst dem Thrasyll an. Dazu fügt sich indessen nicht gut, dass Hermann den Thrasyll sich erst mit Demokrit und dann mit Platon beschäftigen lässt (p. 8. 13. 16.), während mir umgekehrt die Uebertragung des Tetralogiengedanken von Platon auf Demokrit das Wahrscheinlichere zu sein scheint. Thrasyll war zunächst Grammatiker, aber als solcher kam er auch, wie zur Mathematik, Musik, Astronomie und Astrologie einerseits, so zur Lecture der Philosophen anderseits. Ueber seine Erörterungen der ersteren Art mit Rücksicht auf Republik X. p. 617 b. siehe Hermann p. 9., der zugleich p. 5. not. 19. auf seine Unterscheidung von dem älteren Phliasier Thrasyll dringt, wiewohl auch Dieser mit den von Platon in der Republik geäusserten musikalischen Ansichten übereinstimmte. Unter den Philosophen aber bewunderte Thrasyll den Pythagoras, Demokrit und Platon am meisten, deren Gemeinsames offenbar in der Mathematik und dem, was sich damals an diese anschloss, liegt. Platon besonders bot Anknüpfungspunkte genug für seinen symbol- und wunderstichtigen Geist. Uebrigens lässt sich kaum etwas Genaues über Thrasylls Bildungsgang sagen, daher denn auch kein

Digitized by Google

auch schon in der Durchführung den Ruhm der Originalität vorweggenommen hätte. Höchstens die bestimmte Art dieser Durchführung [1]), die ich zwar nicht gradezu eine sinnlose und

---

Gewicht auf etwaige Abweichungen über diesen Punkt zu legen ist, wie wenn z. B. der Scholiast zum Juvenal VI. 576. p. 270. sagt: multarum artium scientiam professus, postremo se dedit Platonicae et deinde mathesi (d. i. auch der Astrologie) in qua praecipue viguit apud Tiberium.

[1]) Thrasyll's Tetralogien sind: 1. Euthyphron, Apologie, Krito, Phaedon. 2. Kratylus, Theaetet, Sophist, Politikus; 3. Parmenide, Philebus, Convivium, Phaedrus; 4. die beiden Alcibiades, Hipparch, Anterasten; 5. Theages, Charmides, Laches, Lysis; 6. Euthydem, Protagoras, Gorgias, Meno; 7. Hippias maj. et min, Ion., Menexenus; 8. Kleitophon, Republik, Timaeus, Kritias; 9. Minos, Gesetze, Epinomis, Episteln. Zu tadeln an ihnen sind vor allem die vielen unächten Bestandtheile, deren Vorkommen gleich befremdlich ist, mag man annehmen, dass Thrasyll ihre Unächtheit, sei's bei allen, sei's bei einzelnen erkannt, oder auch, dass er sie durchgehnds verkannt habe. In dem ersteren Falle, der aber trotz des D. L. IX. 37. über die Anterasten Bemerkten, wegen D. L. III. 57. und der unten noch näher zu berührenden Zahlenspielerei der unwahrscheinlichere ist (vgl. Hermann not. 101., Ueberweg p. 195), würde unser Vorwurf sich mehr gegen das ganze Princip der Anordnung, in dem andern gegen die einzelnen Glieder zu richten haben, immer aber hätte Thrasyll die eignen Absichten des urkundlichen Platon wenig in Acht genommen. Dies Letztere trifft ihn dann aber auch weiter, insofern er bei seiner Anordnung rein die äussere Form ohne besondere Rücksicht auf den philosophischen Inhalt vorwalten liess. Wollte er sich indessen auf diese Art emancipiren, wie er es einmal gethan hat, warum gab er dann der dramatischen Analogie nicht mehr Consequenz, etwa in der Weise, wie die von Hermann not. 96 bestrittenen Petitus und Welcker dies gewünscht haben. Inhaltlich herrscht weder in noch zwischen den einzelnen Tetralogien ein gutes Gesetz des Fortschritts: und auch das Tetralogische reducirt sich bei ihm doch vollständig auf das blosse Vorhandensein der Viersahl (Hermann not. 97 u. 98). Schwerlich verdient Thrasyll daher auch nur die Achtung, die ihm neuerdings C. F. Hermann erwiesen hat, indem er auf Thrasylls Uebereinstimmung mit den inhaltlichen Beziehungen (p. 17) mit dem Geiste des Alterthums überhaupt, sowie auch mit den chronologischen Verhältnissen (p. 18) Gewicht legt. Und doch kann Hermann selbst nicht umhin, Thrasylls Verfahren als eine mira sane ratio zu bezeichnen, quaque hodie vix quemquam usurum esse, certum est (p. 18), wie er auch sehr treffend äussert, dass als Hauptinteresse den Thrasyll die mystische Tendenz geleitet habe, (wie für Platon's Leben 81 Jahre, so) für die Schriften die vollkommne Zahl 36 herauszubringen. (Vgl. die not. 106 angeführten Stellen aus Plutarch und Nicomachus, sowie Suckow p. 174 und Ueberweg p. 195, der auch in den, nach anderer Rechnung herauskommenden 56 ein Geheim-

Digitized by Google

willkürliche nennen möchte, die doch aber immer so viele Fehler, zumal den völliger Akrisie gegenüber dem Unächten, besitzt, dass ich sie doch auch nicht sonderlich zu bewundern vermag. Höchstens das Verdienst, den von Platon herstammenden Namen der Dialoge ἀπὸ τοῦ ὀνόματος andere ἀπὸ τοῦ πράγματος beigefügt zu haben, von welchen letzteren wir indessen gar nicht einmal sicher wissen, ob dieselben auch wirklich den Thrasyll zum Urheber hatten [1]). Höchstens jene εἰσαγωγή über Leben und Lehre des Platon, aus der die kleinen auf uns gekommenen Proben uns aber den Verlust des Ganzen nicht sonderlich empfindlich machen. Alles dies reicht, in der That, nicht aus, um dem Thrasyllus in unseren Augen auch nur diejenige Bedeutung zu verleihen, die ihm doch noch z. B. C. F. Hermann zu vindiciren bemüht ist. Als Günstling des Tiber ist er vielleicht keine ganz uninteressante Erscheinung, sofern er bei diesem Tyrannen die Rolle eines Hofpropheten und zugleich die eines Hofgrammatikers besass, und in dieser seltsamen Doppelstellung hier und da für das Interesse der Menschheit wirkte: aber auf besondere wissenschaftliche Achtung kann er desswegen ebensowenig Achtung erheben, als wegen seiner Platonischen Studien.

So ungenügend hiernach die Anordnungen sind, die das Alterthum mit den Platonischen Schriften vorgenommen hat [2]),

---

niss erblickt.) Darnach geht Mullachs hartes Urtheil wohl schwerlich allzuviel über das richtige Maass hinaus, wenn er sagt: hominem nulla re minus quam critica facultate valuisse existimem (ad Democriti fragm. p. 100). Und doch ist die Thrasylleische Anordnung nicht selten von Handschriften und Ausgaben zu Grunde gelegt worden, bis zu C. F. Hermann hinunter. (Vgl. dessen System not. 22 de Thrasyll. p. 3 und seine eigne Ausgabe.)

1) Hierüber urtheilt Hermann wohl etwas zu zuversichtlich p. 12 und System not. 24, an welcher letzteren Stelle aber Buttmanns treffende Aeusserung über die antiken Titel zu beachten ist. Dagegen spricht er dem Thrasyll wohl mit zu grosser Entschiedenheit die dritte, bei D. L. III. 49. erwähnte Eintheilung ab, die er auch schwerlich richtig characterisirt durch die Worte: philosophiae Graecae et Socraticae disciplinae imaginem omnibus numeris absolutam exhibere. Ihr Standpunkt ist offenbar ein nachplatonischer. Uebrigens verdient sie sowol wie die in διηγηματικούς, δραματικούς und μικτούς kaum eine längere Beachtung. (System not. 26. de Thrasyll. p. 12.)

2) Wie sehr dies der Fall sei, zeigt sich auch darin, dass auch neben und nach den besprochenen Leistungen noch die Frage, in welcher Reihen-

Digitized by Google

ebenso unbefriedigend sind nun zweitens auch die kritischen Bestrebungen, was zwar einerseits leicht zu begreifen ist bei der nahen Zusammengehörigkeit, in der diese beiden Seiten der literarischen Thätigkeit unter einander stehen, anderseits aber doch auch um so mehr zu beklagen ist, je betriebsamer schon in verhältnissmässig früher Zeit die der Kritik grade entgegengesetzte Thätigkeit der Production und Einschiebung unächter Werke unter dem Namen des Platon aufgekommen ist. Mehrfach giebt das Alterthum uns Gelegenheit, seine Geschicklichkeit in Einschiebung, seine Sorglosigkeit in Zulassung des Unächten zu beobachten, aber selten oder nie finden wir Veranlassung, bei der Ausscheidung des Aechten vom Unächten die Sicherheit seines Tactes, die Richtigkeit seiner Argumente zu bewundern. Zweifelhaft mag sein, ob dasselbe wirklich Aechtes ausdrücklich verworfen hat, gewiss ist, dass es offenbar Unächtes zugelassen hat, — und selbst, wo sein Urtheil im Resultate richtig ist, scheint es zu demselben doch oft mehr durch äussere glückliche Umstände, als durch tiefgehnde Prüfung und Ueberlegung gelangt zu sein [1]).

Es gab im Alterthume solche Werke, die allgemein für ächt, und solche, die allgemein für unächt gehalten wurden. Zu der ersteren Art gehören fast alle diejenigen, die wir unserer eigenen Darstellung zu Grunde gelegt haben: ja, wir würden dies sogar ohne jede Einschränkung von allen behaupten dürfen,

---

folge Platon zu lesen sei, nicht aufhört, discutirt zu werden. Diog. Laert. II. 62. heisst es darüber: ἄρχονται δὲ οἱ μὲν, ὡς προείρηται, ἀπὸ τῆς πολιτείας (Aristophanes), οἱ δὲ ἀπὸ Ἀλκιβιάδου μείζονος, οἱ δὲ ἀπὸ Θεάγους, ἔνιοι δὲ Εὐθύφρονος (Thrasyll), ἄλλοι Κλειτοφῶντος, τινὲς Τιμαίου, οἱ δὲ ἀπὸ Φαίδρου, ἕτεροι Θεαιτήτου. Πολλοὶ δὲ ἀπολογίαν τὴν ἀρχὴν ποιοῦνται.

[1]) Von den Neueren, unter denen zuerst Schleiermacher der kritischen Frage im Allgemeinen einen fruchtbaren Impuls, C. F. Hermann p. 413—431 aber eine mehr in die Einzelnheiten eingehnde und auch in diesen haltbarere Grundlage gegeben hat, genügt es an dieser Stelle zu verweisen auf: Ast p. 9. 88. 376. u. s. w., Socher p. 1—49. p. 455., Suckow p. VI. VII. 29 seq., Michelis I. p. 122., Ueberweg p. 130. und Grundriss p. 75., Ritter und Preller §. 251., Ritter p. 181., Zeller p. 320., Hegel p. 156., Brandis p. 177., Munk p. XI. u. o. dazu Steinhart's und Susemihl's Einleitungen (vgl. auch des Letzteren Vorreden).

Digitized by Google

wären nicht jene Aeusserungen des Theopomp und Panaetius, auf die wir gleich nachher wieder zurückkommen werden. Abgesehn von den durch diese Aeusserungen etwa betroffenen Dialogen lässt sich aber in Betreff der von uns für ächt erklärten behaupten, dass dieselben auch von Seiten des Alterthums zum mindesten als unangefochten, wenn nicht gar als gesichert dastehn, da sich aus Aristophanes gegen keines dieser siebenundzwanzig Werke, aus Thrasyll für jedes derselben ein, wenn auch vielleicht nicht sehr gewichtiges, endlich aber aus Aristoteles für die meisten ein allen billigen Ansprüchen genügendes Zeugniss beibringen lässt, — der Beglaubigung noch gar nicht einmal zu gedenken, die man aus Xenophon, (für Symposium, Protagoras, Meno, Republik und Gesetze nach dem oben p. 55 Gesagten) Isokrates, (für Gorgias nach p. 67. 3.) den andren Rednern, den Komikern u. s. w. zumal dann zu entnehmen vermöchte, wenn man die Sache nach der positiven Seite ebenso auf die Spitze treiben wollte, wie Ueberweg es in seiner — übrigens so schätzenswerthen — Zusammenstellung (p. 130 seq. besonders 199—201 und p. 211—217) nach der negativen gethan hat. Dennoch wird man sich aber schwerlich überreden können, dass irgend etwas Anderes als zufällig bei der Herausgabe und Verbreitung obwaltende Umstände allen diesen Werken ihren Platonischen Namen gesichert haben, sobald man die Leichtfertigkeit erwägt, mit welcher eben dieser Name auch auf zweifellos Unächtes ausgedehnt worden. Von der andern Art gab es dagegen zehn Dialoge, deren fünf ganz, die andern nur dem Namen [1]) nach auf uns gekommen sind. An der Unächtheit aller dieser können auch wir so wenig zweifeln, als wie an der Aechtheit der eben zuvor berührten: aber eben so wenig erlaubt uns diese allgemeine Verwerfung als jene allgemeine Anerkennung bei ihren Vertretern nun auch wirklich ein tiefer begründetes Verständniss für die Platonische Eigenthümlichkeit vorauszusetzen, zumal da die Mehrzahl unter diesen allgemein für unächt gehaltenen, wenigstens so weit dieselben auf uns

---

1) Diese Namen Μίδων ἢ Ἱπποτρόφος (alii — στρόφος) Φαίαξ (ος), Χελιδών, Ἑβδόμη, Ἐπιμενίδης (Diog. L. II. 62.) lauten schon an sich ziemlich unplatonisch.

Digitized by Google

gekommen sind, dem Platon gar nicht so ferne steht, dass wir dieselben ihm nicht wirklich beilegen dürften, falls ihr statt eines verwerfenden ein beglaubigendes Zeugniss äusserer Art zur Seite stände. Die unter diese Kategorie fallenden Dialoge: Eryxias (ἢ Ἐρασίστρατος), Sisyphos, Axiochos und Demodokos[1]) scheinen mir mehr dem Grade als der Art nach von Platon verschieden zu sein und werden daher wohl am besten als Schülernachahmungen angesehn, die selbst gar nicht die Absicht gehabt haben, sich für Platonische Werke auszugeben, während es dagegen von der Halkyon allerdings wahrscheinlich ist, dass sie eine eigentliche Fälschung zur Absicht und ihren Ursprung in einem der Kreise gehabt hat, die den Platonisch-Sokratischen Tendenzen gegnerisch gegenüber standen[2]).

Indessen höher noch als diesen ersten Fehler schlage ich den oder die beiden anderen an, die ich den alten Kritikern zum Vorwurf gemacht habe, ja, ohne diese würden wir auch auf jenen gar nicht einmal auch nur ein solches Gewicht, wie es eben geschehn ist, gelegt haben.

Die ältesten sichern Spuren von dem Vorkommen unächter Werke unter dem Namen des Platon enthalten die Verzeichnisse

---

[1]) Wegen des dazwischen stehnden ἀκέφαλος siehe Hermann not. 134. vrgl. mit Ritter-Preller §. 251. und den Gegenbemerkungen von Ueberweg p. 188, dem ich aber in Betreff des Euthyphro natürlich nicht zustimmen kann. — Im Allgemeinen verweise ich wegen der vier genannten auf Hermann a. a. O., Boeckhs Ausgabe des angeblichen Simon, Heidelberg 1810, J. Leopardi in Eryxiam, Rhein. Museum 1855.

[2]) Was über diesen, übrigens nicht uninteressanten Dialog den Stab bricht, ist die am Schlusse desselben noch dazu mit solcher Ostentation vorkommende Erwähnung von Sokrates Bigamie, die es mir wahrscheinlich macht, dass in denselben Kreisen wie der Ursprung dieser Verläumdung so der jenes Dialogs zu suchen sei. Was darnach von der Angabe des Phavorin (Diog. L. III. 62) und Nikias (Athen. XI. 114. p. 506 c.) zu halten, dass „der Akademiker Leon" Verfasser des Halkyon sei, lässt sich bei unsern geringen Kenntnissen von dieser Persönlichkeit nicht entscheiden. Nur so viel ist gewiss, dass eben so wenig jene Erwähnung in den Mund eines dem Platon Näherstehnden, als die ganze Haltung des Dialogs zum Character des Lucian passt. Vgl. Luzac's bekanntes Werk in den lectiones atticae: de δεγαμίᾳ Socratis, Leyd. 1809, und Zeller p. 47, wegen der Halkyon aber Ast p. 501—3., Hermann not. 144. 145. 175. 176. Ausgabe VI. praef. X. vgl. mit Im. Bekker's Lucian II. p. 409.

Digitized by Google

des Aristophanes und Thrasyll: in beiden treten die Briefe Epinomis und der Minos, sowie in letzterem ausserdem der zweite Alkibiades, Hipparch, die Anterasten, Theages und Kleitophon auf. Ausserdem finden sich Bezugnahmen: auf die Gedichte bei Apulejus de magia p. 13. Bip., Gellius Noct. att. XIX. 11. schon vor Diog. Laert. III. 29. und auch auf den sogenannten Timaeus de mundi anima schon bei Nicomachus (ench. harm. I. p. 24. cf. Hermanns Thrasyll. not. 56. und Anton's Monographie), dagegen auf die Dialoge περὶ δικαίου und περὶ ἀρετῆς [1]) jedenfalls nicht vor Diog. Laert. III. 62, und vollends auf die Ὅροι nicht vor dem Ammonius (de diff. voc. p. 110.) [2]). Hieraus aber ersieht man nicht allein die lange, fast das ganze nachplatonische Alterthum umfassende Zeitdauer, über welche sich das Auftreten unächter Platonica erstreckt hat, sondern aus dieser weiter dann auch den relativ, doch immer gross zu nennenden Erfolg dieser Fälschungen. Denn wenn dieselben auch keineswegs alle nach einem Maasse zu messen sind, sofern die Einen früh, die andern spät [3]) auftreten, die einen allgemeiner [4]), die andern nur

---

[1]) Ueber die vermutheten Beziehungen dieser beiden zum Minos und zu der Bezeichnung ἀκέφαλοι s. d. vorige Seite not. 1. Angeführten.

[2]) Wegen des Themistokles, Kimon, und der von arabischer Seite stammenden Titel siehe Zeller p. 320. not. 2.

[3]) In Betreff der Entstehungszeit der Platons Namen usurpirenden Werke sind wir nicht nur, wo es sich um Fixirung in Einzelnheiten handelt, sondern auch, wo es nur allgemeine Angaben gilt, ganz und gar auf Vermuthungen angewiesen. Wenn das Alterthum für Einzelnes den Xenophon, den Philippos von Opuns und den Eretriker Pasiphon überhaupt mit Recht genannt hat, so darf man bei diesen Dreien keine absichtliche Fälschung voraussetzen. Simon aber ist erst in neuerer Zeit als Verfasser von einzelnen dem Platon beigelegten Werken vermuthet worden.

[4]) Zu diesen rechne ich vorzugsweise nur die Briefe, Minos und Epinomis. Abgesehen von der Erwähnung bei Aristophanes ist für die Briefe Cicero der älteste Zeuge und zwar dreimal für den 7. (ad fam. I, 9. 18. Tuscul. V. 35. de fin. II. 28.), zweimal für den 8. (de fin. II. 14. de off. I. 7.) und einmal für den 5. (ad fam. l. l.). Die gemeinsame Pointe dieser drei Briefe ist offenbar, eine Apologie für Platons politisches Verhalten zu schreiben, indem man seine Beziehungslosigkeit zur Athenischen Partei-Politik durch (angebliche oder wirkliche) Beziehungen zu auswärtigen Staaten aufzuwiegen, und in diesen letzteren ihn als einen ebenso besonnen

Digitized by Google

practischen wie philosophisch entschiedenen Mann hinzustellen sucht. Im Ganzen zählt Thrasyll ihrer 13 auf, von denen er aber nur 12 nennt, und zwar so, dass er den vierten Brief Platons an Dion auslässt, unter den vier Briefen an Dionys aber, wie es scheint, den nicht von Platon, sondern von Dion herrührenden aufführt. (Anders erklärt dies freilich Boeckh in Minoem p. 43.) Auch weicht die Reihenfolge bei Thrasyll von der jetzt gewöhnlichen ab. Von diesen Briefen gilt allgemein der 7. als der beste, dann lässt Hermann den 3. und 8., in einer dritten Klasse den 2., 4., 6. und 5., endlich als schlechteste den 1. und 9—13. folgen (Hermann p. 591. not. 211.); ja er hat es sogar — in communi hujus generis infamia — nicht für unrecht gehalten, dieser älteren, wie es scheint schon dem Thrasyll vorliegenden Sammlung fünf andere Briefe in seiner Ausgabe nachfolgen zu lassen, die sonst als allzu offenbare Fälschungen, getrennt von jener, herausgegeben sind (praefatio vol. VI. p. III.). Und wirklich lassen sich auch — gleichviel ob grade in der von Hermann vorgezeichneten Reihenfolge oder wie sonst — vollständige Uebergänge nachweisen von jenem besten 7. Briefe an bis zu dem elendesten dieser späten Machwerke hin, wobei es sehr interessant zu bemerken ist, wie allmälig immer mehr das sachliche Interesse dem persönlichen, das philosophische dem politischen und literarischen, das ernste dem anekdotenhaften weicht, apologetische und anderweitige Tendenzen aber in den Vordergrund treten. Auch fehlt es bei aller Geschicklichkeit in Einzelnem, an anderen Stellen wieder nicht an Fehlern, Geschmacklosigkeiten und solchen Beziehungen auf die ächten Schriften, die mehr als zu deutlich die Hand des fälschenden Literaten verrathen. Denn mit einem solchen haben wir es meines Erachtens überall, auch selbst beim 7. Briefe zu thun, nicht aber, wie man wohl behauptet hat, mit einem Anhänger des Platon, der nur die Briefform gewählt habe, um Nachrichten über diesen in Umlauf zu setzen. Die „geschichtliche Brauchbarkeit und Uebereinstimmung mit Platonischer Gesinnung" (Hermann p. 423. coll. 37. Ueberweg bes. p. 125.) sinkt somit auf eine sehr niedrige Stufe herab. Bezugnahmen auf die älteren Briefe finden sich bei Plutarch namentlich in seinem Dion, sowie adul. et amic. p. 69. de vitioso pudor. p. 946. Athen. XII. p. 527 c. XV. p. 702 b. Dionys v. H. de vi Demosth. p. 1027. Pseudo-demetr. p. 228. 234. Photius epist. 207. Noch bestimmter als die uns erhaltenen Briefe finden sich der Minos und die Epinomis nicht nur bei Thrasyll, sondern auch schon bei Aristophanes. Zwischen beiden besteht aber der wesentliche Unterschied, dass, während sich gegen den Minos eben so wenig als — abgesehn von Aristophanes und Thrasyll — für ihn äussere Zeugnisse beibringen lassen, seine Verwerfung vielmehr auf inneren Gründen beruht: für die Epinomis dagegen eher das Umgekehrte gilt, sofern zwar Cicero de orator. III. 6. sie citirt, dagegen schon die ἔνιοι bei Diog. Laert. (III. 37. coll. Suid. s. v. φιλόσοφος und Hermann not. 202.) die dem Philipp von Opus die Redaction der unvollendeten Gesetze beilegten, Diesem auch die Epinomis vindicirten, und auch Proclus sich damit übereinstimmend äussert (cf. Hermanns Thrasyll not. 85.

Digitized by Google

in beschränkter Weise [1]) Aufnahme und Einfluss gefunden haben: jede unter ihnen mag doch an ihrem Theile etwas dazu beigetragen haben, um die im Umlauf befindlichen Auffassungen über Person, Lehre und Schreibart des Platon hier und da irre zu führen und zu verwirren [2]), ja, nachdem einmal auf diese Weise Falsches in das urkundliche Bild des Platonismus wie des Platon hineingetragen war, würde sich selbst die Verkennung von erweisbar Aechtem leicht erklären lassen, wenn anders wir das Vorkommen derartiger Urtheile als Thatsache voraussetzen dürften. Indessen, da uns hierzu die auf uns ge-

---

86.), während die inneren Schwierigkeiten — vielleicht mit Ausnahme der von Proclus hervorgehobenen — sich hier eher zurechtlegen liessen als beim Minos. Der von Spengel an Hermann mitgetheilte insignis hoc de argumento locus ex inedito recentioris Platonici libello lautet: *φασὶν οὖν ἐννέα εἶναι τετραλογίας, ὡς λς εἶναι τοὺς πάντας διαλόγους αὐτοῦ· οὗτοι δὲ διὰ τὸ συστῆναι τὸν τῶν τετραλογιῶν ἀριθμὸν τὸ ἐπινόμιον νοθευόμενον γνήσιον ἀποφαίνουσι· ὅτι δὲ νόθον ἐστι, διὰ δύο τινῶν δείκνυσιν ὁ σοφώτατος Πρόκλος, πρῶτον μὲν λέγων, πῶς ὁ τοὺς νόμους μὴ εὐπορήσας διορθώσασθαι διὰ τὸ μὴ ἔχειν χρόνον ζωῆς τὸ ἐπινόμιον τὸ μετὰ τοὺς ἂν εἶχε γράψαι, δεύτερον δ' ὅτι ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις διαλόγοις αὐτοῦ φησὶ τοὺς πλανωμένους ἀστέρας ἀπὸ τῶν δεξιῶν ἐπὶ τὰ ἀριστερὰ κινεῖσθαι, ἐν αὐτῷ δὲ τὸ ἀνάπαλιν ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἐπὶ τὰ δεξιά.*

1) Den nichtplatonischen Ursprung des zweiten Alcibiades berührt Athenaeus XI. p. 506 c., wo es heisst, dass derselbe *ὑπό τινων* dem Xenophon beigelegt werde; den der Anterasten Thrasyll, wennschon nicht nach eigner, sondern nach fremder Meinung (zugleich mit der Beziehung des *πένταθλος* auf Demokrit.) (Diog. L. IX. 37. cf. Hermanns Thrasyll. not. 45. 87 seq.); den des Hipparch Aelian. (var. hist. VIII. 2.) Dagegen zeugt für Kleitophon Synes. Dion. p. 37. (vgl. Hermann System not. 225.), für Theages der angebliche Dionys v. H., Plutarch, Klemens, Klelian (not. 235.).

2) Als Belege hierfür greife ich nur die wenn nicht gradezu falschen, so doch jedenfalls schiefen und wenig Platonischen Auffassungen heraus, die sich über das Dämonium des Sokrates (Theages), über die *θείᾳ μοίρᾳ* (oft, z. B. ep. 2. p. 313 b.) über das Verhältniss von Theorie und Praxis (Politik), über den absoluten Unwerth der Menschen (ep. 14.) über Platons Beziehungen zu den Pythagoreern (ep. 12. u. 13.), über seine persönliche Sittlichkeit (Gedichte) und vor allem über die Schranken und Gefahren literarischer Mittheilung (bis zur albernsten Geheimthuerei, bis zur Läugnung jeder eigentlichen Schriftstellerei von Seiten des Platon ep. 2. p. 314 c.) — wenn auch nicht ohne jeden Anhalt in den ächten Schriften, so doch vornehmlich aus den unächten gebildet haben, und deren schädliche Folgen uns noch mehrfach begegnen werden.

Digitized by Google

kommenen Nachrichten [1]) nicht berechtigen: so muss man die alte Welt von dem schwersten Vorwurfe allerdings freisprechen, der sie in dieser Hinsicht treffen könnte, von dem Vorwurfe nämlich, nicht nur Eindringlinge in den Platonischen Besitzstand aufgenommen, sondern auch unveräusserliche Bestandtheile desselben verstossen zu haben.

Dafür müssen wir aber — wie bisher ihre Versuche zu sammeln, anzuordnen und zu sichten — so jetzt endlich drittens auch ihre literarischen Urtheile für sehr wenig befriedigend erklären, — und wie hätten diese auch wohl anders ausfallen können, da man doch das Platonische so wenig von Unplatonischem zu unterscheiden, und selbst, wo dies geschehn war, so wenig mit Platonischem Geiste zu lesen verstand. Mit dem Urtheil über Platon's Schriften ist es ganz ähnlich gegangen wie mit dem über seine Persönlichkeit. Hier wie da schwankt dasselbe zwischen extremer Gunst und Ungunst hin und her, und nur selten verbindet sich mit dem Lob oder Tadel maasshaltige Besonnenheit und begründendes Nachdenken [2]). Wird

---

[1]) Wenn es bei Theopomp — ἐν τῷ κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς — nach Athen. XI. p. 508. c. d. hiess: τοὺς πολλοὺς τῶν διαλόγων αὐτοῦ ἀχρείους καὶ ψευδεῖς ἂν τις εὕροι, ἀλλοτρίους δὲ τοὺς πλείους, ὄντας ἐκ τῶν Ἀριστίππου διατριβῶν, ἐνίους δὲ κἀκ τῶν Ἀντισθένους, πολλοὺς δὲ κἀκ τῶν Βρύσωνος τοῦ Ἡρακλεώτου: so bezog sich dies zwar unter allen Umständen erbärmliche Urtheil doch offenbar nicht auf Aechtheit oder Unächtheit der Platonischen Schriften, sondern wie Ueberweg p. 186 treffend erinnert, auf deren Mangel an Brauchbarkeit und Originalität. Und wenn Panaetius den Phaedo verwarf (Anthol. IX. 358), so können wir den Sinn dieses Urtheils eben so wenig genau fixiren, als wie den des Diog. L. II. 64. von ihm angeführten. Mehr aber möchte sich aus beiden kaum ergeben, als dass zu Panaetius Zeit kritische Bestrebungen existirten, was freilich auch sonst erweisbar wäre. (Vgl. Ueberweg p. 194.)

[2]) Besonders erfreulich ist es mir zu sehn, dass auch eine Schrift wie die Apologie ihre Freunde und Verehrer fand, wie Zeno als deren einer bei Themist. orat. 23. p. 295 c. erwähnt wird. Denn es ist doch immer nicht Jedermanns Sache, hinter der einfachen Gestalt dieses kleinen Werks dessen innere Schönheit hindurch zu erkennen. Auch die dem Aristoteles in den Mund gelegte Aeusserung (D. L. III. 37.) dass Platon in der Mitte zwischen Poesie und Prosa stände, konnte unter Umständen das Samenkorn einer tieferen Erkenntniss enthalten (vgl. oben p. 27. 28.). Weniger gilt dies schon von den nicht sehr tiefgreifenden Betrachtungen, die Diog. L.

Digitized by Google

von der einen Seite seine Sprache in den Olymp erhoben und seine Darstellung als unbedingter Kanon der Rhetorik und Stylistik [1]) gepriesen, ohne dass man deswegen Ernst damit machte, diese Behauptungen durch hinlänglich umfassende und die Platonische Eigenthümlichkeit scharf genug treffende Deductionen zu erweisen: so spricht man ihm dagegen von der anderen Seite Originalität [2]) und Wahrheit innerer wie äusserer

---

a. a. O. und §. 56. daran schliesst. Wenn Alexander d. Gr. den Platon las und verstand, wie man nach Themistius IX. p. 148 ed. Dindorf (vgl. Geier Alex. u. Aristot. Halle 1856. p. 59.) — und auch wohl ohne dessen ausdrückliches Zeugniss — vermuthen darf, so dankte er auch dies gewiss wie so manches Andere dem Aristotelischen Unterricht.

1) Selbst aus der Darstellung des Platon so vielfach tadelnden Dionys v. Halicarnass lässt sich die freilich auch sonst genugsam feststehnde Existenz von solchen Kritikern nachweisen, die dem „dämonischen" Platon auch nach der literarischen Seite hin unbedingt den Lorbeer reichten (de admir. vi in Dem. 23. 26. 32. vgl. besonders das εἰ καὶ παρὰ θεοῖς κ. τ. λ. mit Cicero's Brutus 31. und Val. Maxim. VIII. 7. extern. 3.). Vereinzelter Wirkungen der platonischen Schriften, wie der Republik auf die Arkadierin Axiothea, des Gorgias auf den Korinthischen Landmann, des Phaedo auf den Kleombrot, (Themist. a. a. O., Tusculan. I. 34. nach einem Epigramme des Kallimachus), haben wir bereits früher (p. 154) wenigstens im Vorübergehn gedacht. Ebenso ist es bekannt, dass Diogenes Laertius sein Werk (III. 32.) widmet einer φιλοπλάτωνι δικαίως ὑπαρχούσῃ, καὶ παρ' ὀντινοῦν τὰ τοῦ φιλοσόφου δόγματα φιλοτίμως ζητούσῃ.

2) Die Zweifel an Platons Originalität treten nicht immer direkt und plump auf, wie bei Theopomp, wenn er nach der mehrerwähnten Stelle des Athen. XI. 508 c. (vgl. oben p. 59.) die meisten Dialoge aus den Diatriben des Aristipp (vgl. oben p. 62. 1.), Antisthenes (p. 62. 1., 64.) und Bryson, oder wie bei Aristoxenus und Phavorinus, wenn Diese die Republik aus den ἀντιλογικά (= der ἀλήθεια = den καταβάλλοντες nach der Nachweisung bei Ueberweg p. 186.) des Protagoras ableiten (vgl. D. L. III. 37. 57. aber auch 24.), sondern sie verbergen sich auch hinter der Geschäftigkeit, mit welcher man — ähnlich wie der unglückliche Malone beim Shakespear — den Vorgängern und Vorbildern des Platon nachspähte. Als solche werden genannt von den Philosophen Philolaus (bei Satyrus und Onetor D. L. III. 9. IIX. 15. vgl. oben die Anmerkung auf p. 174. und 175.), Zeno bei D. L. III. 47. cf. Ast p. 40.; von den Sophisten Gorgias (Dionys. v. H. l. l. cap. 6.); von Dichtern Pindar (bei Dionys v. H. l. l. c. 7.), Epicharm (bei Alkimus D. L. III. 9 seq., vgl. Brandis II. 1. p. 149 ff. u. Mullach. fragm. philos. Gr. p. 131 seq., Ueberweg Grundriss p. 31.), Sophron (bei Duris D. L. III. 18. Athen. XI. 504. Olymp. p. 78. vgl. Bran-

Digitized by Google

Art [1]), Brauchbarkeit und Schönheit, ja selbst Deutlichkeit und Correctheit [2]) ab, ohne doch alle jene aus der Eigenthümlichkeit

dis p. 153 d.), endlich von Anderen Alexamenos (bei Aristoteles, Phavorin, Nikias und Sotion nach D. L. III. 47. u. Athen. XI. 112.), Thukydides u. A. (Dionys. l. l. cap. 6. 26.). Indessen die wenigsten von allen diesen Angaben verdienen auch nur die Prüfung. Sie gehn mehr oder minder von der verwerflichen Tendenz aus, eine grosse literarische Erscheinung dadurch erklärlich zu machen, dass man sie in ihre einzelnen Elemente zerlegt, und sind auch, abgesehn hiervon, nicht beweisend. Bei Sokrates, nicht bei Zeno fand Platon den Dialog, im Leben, nicht in der Schrift. Für seine bestimmte Behandlung desselben aber konnte er sich die anderen Sokratiker eben so wenig zum Muster nehmen, als wie er ihnen dazu dienen mochte. Alexamenos ist ein zu dunkler Name für uns, als dass wir viel über ihn urtheilen könnten. Bei Epicharm treffen die Beziehungen, die man ihm zu Plato zu geben versucht, mehr die Sache als die literarische Form: und für diese würde selbst Sophron mit seinen Mimen, wenn zwar auch ein unerlässliches, so doch keinenfalls das bedeutsamste Moment vertreten.

[1]) Ausser den hierauf bezüglichen, einander widerstreitenden Urtheilen eines Theopomp (Athen. l. l.) und Panaetius (D. L. II. 64.), sowie den bekannten Desavouirungen, die Sokrates, Gorgias u. A. den sie betreffenden Dialogen gegeben haben sollen, gehört hieher manches von dem schon früher Erwähnten, wie die bittere Beziehung der Phaedostelle auf Aristipp, die Zurücksetzung des Aeschines bei Gelegenheit des Dialogs Kriton (vgl. oben p. 43. 1., 49. 1., 59. 3., 61. 2., 62. 1. u. s. w.) Dass auch Timon sich die ähnlichen von Platons Namen entnommenen Wortspiele nicht entgehn liess, ist am Ende weniger verwunderlich, als dass überhaupt das Alterthum so wenig den richtigen Gesichtspunkt in dieser ganzen Frage zu finden wusste. Man denke indessen an die zum Theil so freie Composition der Reden in den Geschichtswerken, um zu begreifen, dass man auch bei Platons Schöpfungen darauf verfallen konnte, den Massstab äusserer geschichtlicher Wahrheit an sie zu legen. Daher auch das auf die wirklichen oder angeblichen Anachronismen gelegte Gewicht!

[2]) Um nicht bei den Urtheilen alter Kritiker über einzelne Dialoge oder einzelne Eigenschaften des Platonischen Styls stehn zu bleiben, hebe ich hier — instar omnium — allein die etwas zusammenhängenderen Erörterungen bei Dionys v. Halicarnass de adm. vi dic. in Dem. passim. coll. de comp. voc. 48. p. 115. heraus. Nicht bloss den practischen Nutzen, die politische Einsicht spricht — ähnlich wie Isokrates — dieser herbe Censor dem Platon mit den characteristischen Worten ab: οὐ σοὶ δέδοται πολεμηΐα ἔργα: sondern auch das rein Literarische übergiesst er mit so starkem Tadel, ja Spott, dass man verwundert ist, wie ihn die Voraussetzung solcher Fehler, wie er sie z. B. im Menexenus findet, nicht zur Aechtung des ganzen Werks treiben musste, zumal da er sich bewusst ist, nicht bloss sein eignes Urtheil,

Digitized by Google

seiner Schriften hervorgehnden Rücksichten zu bedenken, dass er nirgends, weder in Sache noch in Sprache unmittelbar vor uns steht (vergl. I. p. 11.), dass er erhabene Persönlichkeiten nicht gemein, gemeine nicht erhaben, geschwätzige nicht kurz, lakonische nicht weitläuftig reden lassen konnte, dass nur aus der Anlage des Ganzen seine Einzelnheiten richtig beurtheilt werden können, und dass selbst Anachronismen, Widersprüche und andere ähnlich ins Auge fallende Züge oftmals sehr wohlüberlegte Mittel für nicht so handgreiflich offenbare Zwecke gewesen sind. Ein Hauptruin methodischer Behandlung der Platonischen Schriften ist auch die unter verschiedenen Modificationen auftretende Voraussetzung von einer noch ausser jenen anzunehmenden Geheimlehre. Insofern hat aber doch auch diese Tendenz etwas Gutes an sich, als sie wenigstens nicht bei dem ersten oberflächlichsten Eindruck stehn zu bleiben gestattete, während die Mehrzahl der übrigen Urtheile diesem allein ihren Ursprung verdankt. Belege für alles dies haben uns theils frühere Gelegenheiten schon gebracht, theils wird sie uns der weitere Verlauf in grösserer Anzahl bringen. Hier genügt es im Allgemeinen auf sie zu verweisen: und nur die Frage drängt sich auch hier wieder auf, ob, wenn man beachtet, wie nachlässig die Menschen die platonische Tradition betrieben haben, und wie Grosses dessen ungeachtet dieses Philosophen Werke auch in literarischer Hinsicht gewirkt [1]) haben — ob nicht grade

---

sondern auch das vieler Anderer, wo möglich das des Platon selbst, auszusprechen (p. 153.). Und doch fehlt es ihm keineswegs nach allen Seiten hin an Gefühl für Platons Grösse und Schönheit. Er tadelt nicht bloss Platons ἀπειροκαλία ἀκαιρία κενοσπουδία, φιλοτιμία, παχύτης, ἀδυναστία, πολυτελεία, u. s. w, sondern lobt auch dessen ἀκριβεία, σεμνότης; ja, er mag sich in der Gegenüberstellung solcher Urtheile sogar äusserst gerecht vorgekommen sein, während dieselbe, in der That, doch nur auf einen verborgenen Widerspruch seiner Auffassung hinweist. Er macht den Platon zur Folie für den Demosthenes, wir halten ihn vielmehr für einen Theil von dessen Grundlage.

[1]) Diese Wirkung bis in alle Einzelnheiten zu verfolgen, muss Sache der Literaturgeschichte bleiben. Wegen des Einflusses auf die Komödie s. oben p. 156. not. 1., auf die Redner p. 154. 2. Vgl. auch Theil I. p. 74. not. 2. in Betreff der Litorarkritik u. s. w. Wie unzählige Male ist schon allein die Form des Dialogs, und zwar näher die des Symposiums dem Platon

Digitized by Google

dies Missverhältniss Zeugniss ablegt für die auch in der Bücherwelt waltenden fata, sage ich besser für die auch über dieser waltenden Providenz, deren ich schon früher gedachte. (Vgl. I. p. 79. 1. sowie II. p. 71. 1.)

§. 18.

Der Platonismus und der Ausgang der Griechischen Philosophie.

Wir mussten uns eben eine Zeitlang bei Aussenseiten unserer Aufgabe verweilen: wir kehren jetzt zu deren innerlicheren Beziehungen zurück, indem wir nach dem Verhältniss des Platonismus zur späteren Entwicklung der Griechischen Philosophie fragen.

Was aber darüber zu bemerken ist, liegt bereits in dem einen Ausdruck „Ausgang" beschlossen, den wir auf den in Frage stehnden Abschnitt der Griechischen Philosophie anzuwenden für erlaubt halten. Nachdem die Griechische Philosophie ihren Morgen in Thales, Heraklit und Pythagoras, und auf der Höhe der drei Meister ihren Mittag gehabt, beginnt ihr Abend unmittelbar nach, oder streng genommen, bereits einige Zeit vor dem Tode des Letzten unter denselben. 322 stirbt Aristoteles, aber schon etwa ein Decennium früher beginnt die absteigende Bewegung, mit der wir es fortan — wie bisher mit einer aufstrebenden oder auf der Höhe befindlichen — zu thun haben. Auch an diese kann sich vielleicht später noch eine Verpflanzung aus der Heimath in fremden Boden, und dadurch ein zweites neues Leben anschliessen. Aber jedenfalls die erste, ursprüngliche und aus völlig eigener Kraft hervorgewachsene Entwicklung war vorbei. Fast in gleicher Art und in demselben Maasse wie diese abnimmt, nehmen nun aber auch nicht bloss die Grade der Uebereinstimmung, sondern auch überhaupt die Berührungspunkte mit dem Platonismus ab, und

---

nachzuahmen versucht; worüber man einige Materialien in v. Heusde's Initia findet.

Digitized by Google

ein Bericht über den Ausgang der Griechischen Philosophie gestaltet sich daher ganz von selbst zur Geschichte von dem in der altgriechischen Welt immermehr abnehmenden Einfluss der platonischen Ideen.

Um indessen dieser Behauptung die rechte Begründung zu geben, wird es unerlässlich sein, in der nachplatonischen Philosophie zunächst zwei Hauptgruppen und sodann innerhalb jeder derselben wiederum die einzelnen zu ihr gehörigen Glieder von einander zu unterscheiden: zu der ersteren gehören die Vertreter aus einer der drei Schulen der grossen Meister; die andere bilden die ältere Stoa, Epikur und die Skeptiker. Alle haben das Gemeinsame unter sich, dass sie sich von der durch den Platonismus für die Philosophie erworbenen Höhe — mehr oder minder bedeutend herabbewegen: aber den Ersteren widerfährt dies, indem sie einen schon vor ihnen vorhandenen und nicht von ihnen selbst erfundenen, sondern nur adoptirten Standpunkt vertreten, und in dieser Vertretung statt zu bewahren alteriren, statt zu verbessern verschlechtern; den Letzteren dagegen, indem sie neue Standpunkte zu begründen zwar den Glauben und die Absicht haben, ohne es factisch aber zu etwas Anderem als zu willkürlicher Deformation der bisher gesicherten Grundlagen zu bringen. Repristination des Veralteten ist auf der einen, unberechtigte Neuerung auf der anderen Seite der Grundfehler.

Von den Sokratischen Schulen stellen wir, in der Vertretung des Diogenes, die kynische voran, weil diese und dieser sachlich wie persönlich die geringsten Beziehungen zum Platonismus besessen zu haben scheinen. Ein persönlicher Verkehr zwischen Diogenes und Platon wird in der Anekdotenliteratur nicht selten vorausgesetzt: er ist uns aber dessen ungeachtet keineswegs ganz ausser Zweifel, wenigstens nicht, sofern Syrakus und der Hof der Dionyse [1]) sein Lokal gewesen sein

---

[1]) Nicht einmal dass Diogenes allein, d. h. ohne Zusammentreffen mit Platon, in Syracus gewesen sei, scheint mir ausgemacht. Vgl. meine Dissert. über Aristipp p. 64. not. 2. Sollte sich dasselbe — und zwar mit Einschluss der dem Diogenes in den Mund gelegten Anspielungen auf Sicilien — dessen ungeachtet erweisen lassen: so enthielten diese allerdings auch für Platons Sicilische Reisen wohl eines der ältesten Zeugnisse. Indessen so viel Ver-

Digitized by Google

soll, und nur hypothetisch möchte ich daher zugeben, dass derselbe, wenn er überhaupt Thatsache ist, etwa in der Art stattgefunden haben mag, wie ihn die Anekdoten schildern, denen zufolge Diogenes dem Platon Hochmuth, Genussucht, Verschwendung, Characterlosigkeit, sowie in Betreff seines Unterrichts Willkühr, Ungenauigkeit und „aufreibende Wirkung“ [1]) vorgeworfen, Platon aber mit Glück nicht nur die Beschuldigung des Hochmuths dem Diogenes zurückgegeben, sondern auch noch die des praktischen wie theoretischen Ungeschicks [2]), der Uebertreibung und Unverschämtheit hinzugefügt haben soll [3]). Immer aber würde dieser Verkehr nur zur Bestätigung dessen dienen können, was sich aus Betrachtung der sachlichen Beziehungen beider Philosophen ergiebt. Ihre Vergleichung bietet wenig Interesse dar, nicht bloss weil Diogenes Aeusserungen grösstentheils unter ganz bestimmten Voraussetzungen geschehn und desswegen auch auf ganz particuläre Pointen zugespitzt sind, sondern noch mehr, weil sie dem Platonismus gegenüber einen zu grellen und unvermittelten Contrast offenbaren. Diogenes ist unter allen Philosophen wohl der grösste Gegner der Grazien, deren grösster Liebling unter jenen Platon ist, der Platon, dem nach dieser Seite hin selbst sein Speusipp kaum genügt

---

tranen vermag ich doch nicht in jene Geschichtchen von den Feigen, den Teppichen, dem Kohl u. A. zu legen, die man bei Horat. Epist. I. 17. 13., Valer. Maxim. IV. 3. extern. 4., Anaxandrides (Diog. Laert. III. 26.) und Diog. L. VI. 25—27. 58. coll. II. 68. 102. findet.

1) Vgl. Diog. L. VI. 24. und 40. Die Geschichte mit dem Hahn, als Verspottung einer angeblich Platonischen Definition des Menschen dankt offenbar den Verhandlungen im Sophist und Politikus ihren ganzen Ursprung. Das bei Diog. L. VI. 69. 70. aus der Logik des Diogenes Mitgetheilte zeigt noch eher mit Aristoteles, als mit Platon Verwandschaft.

2) Auf Letzteren würden wir es auch beziehn müssen, dass Platon dem Diogenes das „Auge“ für die Ideenwelt abgesprochen haben soll (Diog. L. VI. 53.), wenn dieser Geschichte nicht überhaupt die oben p. 65. 1. berührten Bedenken entgegen ständen.

3) Der Ball fliegt übrigens von beiden Seiten hin und her. Platon entlarvt den Diogenes nach einem Aristotelischen Ausdruck als einen βαυκο. πανοῦργος, sofern Dieser seinen Stolz mit einem andern tritt (DL. VI. 26.) und ähnlich bei dem καταχρουνίζεσθαι (41.). Aber auch Diogenes giebt den ihm von Platon angehängten „Hund“ (40.) und Bettler (67.) nicht ohne Geschick zurück.

Digitized by Google

haben soll: wie begreiflich also, dass Beide nicht einmal so viel Berührung unter einander gehabt zu haben scheinen, um ihre Zusammenstellung als fruchtbar erscheinen zu lassen [1]). Eine Carricatur ist Diogenes und zwar mehr noch die des Antisthenes als die des Sokrates, wofür ihn, ich weiss nicht ob mehr aus Schonung oder aus Bitterkeit, schon Platon selbst [2]) erklärt haben soll [3]).

Etwas mehr Beziehungen zum Platonismus als die Kyniker besitzen schon die späteren Kyrenaiker, d. h. diejenigen Mitglieder dieser Schule, unter deren Hand der von Aristipp nicht ohne Geist und Besonnenheit begründete Hedonismus an formeller Bestimmtheit zwar gewann, an sachlicher Frische, Einheit und Haltbarkeit aber doch eben so viel einbüsste. Durch beide Veränderungen musste dieser Standpunkt aber mehr noch als bei seinem ersten Vertreter den Contrast seines innern Wesens gegenüber dem Platonismus offenbaren, wie dies selbst da der Fall ist, wo er einzelne Durchgangspunkte mit diesem gemein hat. So hören wir von einer Richtung dieser Schule, dass sie die Freundschaft und andere ähnliche Interessen des sittlichen Lebens aus dem hedonistischen Gesichtspunkte aufhob, während eine andere [4]) sie aus eben diesem Gesichtspunkte zu begründen strebte. Platon aber hatte in seinem Philebus den innern Widerspruch dieses Gesichtspunktes selbst, sowie anderseits im Lysis den hohen unveräusserlichen Werth der Freundschaft als sittlichen Gutes hervorgehoben [5]). — Jene erstere

---

1) Dennoch werden Beiden gelegentlich auch dieselben Geschichten nachgesagt. Vgl. Stobaeus serm. 77. mit Diog. L. VI. 65. oder, was Diog. L. VI. 5. coll. 48. über die Nothwendigkeit, nicht in Bücher, sondern in die Seele zu schreiben, gesagt wird, mit der besprochenen Phaedrusstelle.

2) Offenbar mit Anspielung auf den rasenden Ajax. Vgl. Aelian. var. hist. XIV. 33. woraus Diog. L. VI. 54. wohl entstanden. Wegen Antisthenes s. auch oben p. 64. 65.

3) Noch weniger verlohnt sich das Verweilen bei anderen Kynikern, wennschon es z. B. vom Krates bei Diog. L. VI. 98. heisst, dass er in seinen Briefen sehr gut philosophirt, und in der λέξις zuweilen an Platon erinnert habe.

4) Zu dieser gehörte Annikeris (D. L. II. 96. coll. 93. 98), über dessen Verwechselung mit dem angeblichen Befreier des Platon (vgl. das Glossem in II. 86.) man Menage ad l. und ad III. 20. vergleiche.

5) Eben dieselbe Erwägung, dass Freundschaft weder bei ganz Wei-

Digitized by Google

Richtung verzweifelte auch an der Erreichbarkeit der εὐδαιμονία, während diese ihrer bei einiger Anstrengung auch unter den ungünstigen Umständen gewiss zu werden vertraute [1]). Auch hier tritt Platon wieder beiden zugleich entgegen, der einen, sofern sein Philebus die Erfordernisse für das im Leben erreichbare Gut sehr genau, und nicht eben allzu hoch greifend bestimmt, der andern sofern eben dieser Dialog hoch über jenes Gut hinaus noch auf die Idee als dessen unerreichbares Vorbild hingewiesen hatte. Und so treten uns auch sonst vielfach die bezeichnendsten Differenzen entgegen. Ein Hegesias überredete zum Tode, indem er Gleichgültigkeit gegen das diesseitige Leben, ja Furcht vor demselben einflösste. Wie schön hatte dagegen der Phaedon vor Selbstmord gewarnt, wiewohl, oder soll ich nicht lieber sagen, weil er so ganz von der Gewissheit einer ewigen Welt jenseits des „Flusses“ und der „Sandbank“ dieser Zeitlichkeit durchdrungen war. Derselbe Hegesias legte mit Platon die Sokratische Theorie von der Unfreiwilligkeit des Fehlens zu Grunde, aber während Platon mit dieser seine Ueberzeugung von dem Vorzug der Strafe vor der Straflosigkeit bei begangenem Unrecht zu vereinigen gewusst hatte, entwickelte er daraus eine politisch wie pädagogisch höchst unpraktische Lockerung der Strafgerechtigkeit (Diog. L. II. 95.) So können also auch diese, zwar keineswegs gewöhnlich zu nennenden, doch aber in ihrem Egoismus und Kosmopolitismus, in ihrem Sensualismus, Scepticismus und Atheismus practisch wie theoretisch gleich gemeinschädlichen und dabei so äusserst kurzlebigen Gedanken der Kyrenaiker für die gesunde Harmonie und unverwüstliche Jugendfrische des Platonismus nur eine sehr vortheilhafte Folie abgeben [2]).

---

sen noch bei ganz Unverständigen statt haben könne, die den Platon zu seiner Definition der Freundschaft geführt hatte, benutzte Theodoros, um diese ganz aufzuheben. Und eine ähnliche Unproductivität findet sich auch sonst wohl bei diesen Kyrenaikern. Sie operiren mit Platon's Bausteinen, aber nach eignem Plan.

[1]) Vgl. D. L. II. 94. mit 96.

[2]) Hierzu gehört es auch, dass sich die überlieferten Dialogentitel dieser Zeit entweder ins Mythologische, oder auch, wie beim Ἀποκαρτερῶν des Hegesias, ins Abstracte verlieren, statt an der historischen Bestimmtheit festzuhalten, die die Regel des Platon gewesen war.

Digitized by Google

Und etwas Aehnliches gilt nun endlich drittens auch von der megarischen sowie der elisch-eretrischen Schule [1]), wiewohl es nicht zu übersehn ist, dass grade hier der Berührungspunkte [2]) mehr und wichtigere sind, als bei den beiden vorhin behandelten Schulen. Vielleicht deutet schon das hierin liegende Missverhältniss auf einen im Innern ihrer Gedanken liegenden Widerspruch, jedenfalls aber glaube ich denselben an ihnen wahrnehmen zu können. Derselbe entspringt aus ihrer Combination der Sokratischen und Eleatischen Voraussetzungen und er bewirkt eine scharfe, durch keine nachfolgende Vereinigung wieder ausgeglichene Theilung der wissenschaftlichen Arbeit zwischen Polemik und Dogmatik. Für die Zwecke der Ersteren, die ihnen wohl überhaupt die wichtigeren gewesen sind, bedienen sie sich nicht selten Platonischer oder doch der auch dem Platonismus zu Grunde liegenden Sokratischen Elemente, so wenn sie gegenüber dem Stoischen oder auch von andern Seiten her verfochtenen Materialismus den vom Sinnlichen unabhängigen Werth des Denkens betonen [3]), oder wenn sie den Aristotelischen Formalismus, ähnlich als wie es der historische und Platonische Sokrates dem sophistischen gegenüber vermocht hatte, in seinen eignen Netzen zu fangen versuchen. Aber so rüstig sie nach diesen und ähnlichen Seiten auch polemisiren, so unfruchtbar sind sie doch zur Aufstellung eigner Thesen, was sich indessen

---

[1]) Die Berechtigung, von den Megarikern collectivisch und in Zusammenfassung mit jener andern Schule zu reden, darf ich als erwiesen voraussetzen. Vgl. u. A. Ritter Bemerk. über d. Phil. d. Meg. Schule p. 5. u. Prantl Gesch. d. Logik I. p.

[2]) Freilich die Annahme persönlicher Berührungen scheint mir zum Theil aus chronologischen Rücksichten unhaltbar. Dagegen, dass Menedemus Platon gehört haben sollte (Diog. L. II. 125. 134. 135.) erklärte sich schon Jonsius, den Menage mit Unrecht aus Plutarch und Cyrill zu widerlegen versuchte (ad l. l. 128.). Die ganze Geschichte von den Gesetzgebungen, zu denen Platon seine Schüler gesandt haben soll, ist verdächtig.

[3]) Dies liegt als Grundgedanke auch in manchen ihrer bekanntesten Sophismen, wie z. B. in der Elektra und vielleicht auch dem Lügner, nach Ritters Vermuthung (a. a. O. p. 38 seq.), der über ihre Stellung zur Stoa p. 36 bemerkt, dass sie dieser in den wichtigsten Punkten ganz entgegen gesetzt waren. Vgl. Plutarch de stoic. repugn. 10. 46. Aristokles bei Euseb praep. evang. XIV. 17.

Digitized by Google

auch sehr wohl begreifen lässt, selbst wenn man nur ihre Abweichungen vom Platon beachtet [1]). Sie übertreiben nämlich dessen idealistische Richtung in gewissen Beziehungen eben so sehr als wie sie in anderen hinter derselben zurückbleiben. Das Erstere widerfährt ihnen z. B. wenn sie die Sinneserkenntniss nicht blos unter das Denken herabsetzen, sondern noch mehr als billig ihres Werthes berauben [2]). Das Andere aber, wenn sie an die Ideen nicht glauben und überhaupt keinerlei Vielheit in die Einheit des Seienden zulassen wollen [3]). Mit dem Einen verschliessen sie sich die Thür zur Erforschung der diesseitigen, mit dem Andern diejenige zur Spekulation über die jenseitige Welt. In beidem documentiren sie also, wie wenig sie bei allen äusseren Berührungen mit der Platonischen und nachplatonischen Philosophie innerlich die Höhe der ersteren zu behaupten wissen. Wie Eukleides, so vermag auch seine Schule dem Platonischen eine Weile zu folgen, dann aber sinkt sie wieder ins Eleatische zurück, und, wie es wohl zu gehn pflegt, erbittert sich nun die aus Schwäche zurückbleibende über das Glück des rüstiger Fortschreitenden. Ohne skep-

---

1) Hiernach lässt sich also auch über des Herakleides Ansicht (D. L. II. 135.), dass Menedemus die Platonischen Meinungen getheilt, mit der Dialektik aber überhaupt nur Scherz getrieben habe, wohl noch anders beurtheilen, als wie Ueberweg (Grundriss p. 64) es mit der Hinzufügung thut: „Beides wird nicht in einem allzu strengen Sinne zu nehmen sein."

2) Wir würden sagen „ganz und gar," wenn man nicht mit einigem Grunde vermuthet hätte, dass z. B. Diodor doch auch der Wahrnehmung eine gewisse Wahrheit zu vindiciren gesucht hätte. Vgl. Ritter p. 23. 25.

3) Als ausdrücklicher Gegner der Ideen wird Stilpon erwähnt Diog. L. II. 119. vgl. Ritter p. 30. 32. Eben dahin gehört es aber auch, wenn die gegenwärtige Bewegung und alles Vergehn geläugnet, wenn nur dem Wirklichen Möglichkeit, diesem aber auch Nothwendigkeit zugesprochen, wenn die Tugend in ihren einzelnen Arten nur als nominell verschieden, und der Weise als erhaben gefasst wird, wie über jede Empfindung, also auch über die des Schmerzes, so auch über jedes Bedürfniss, also auch z. B. über das der Freundschaft. Vgl. Sext. Empir. adv. Mathem. X. 85. 97. 347. Aristot. Met. IX. 3. Cicero de fato. 6 und 7. Seneca epist. 9. Plutarch de tranq. anim. 6. de rep. St. l. l. de virtut. mor. 2. Arrian. Epict. II. 19. Alles dies beweist doch nur, wie wenig die Megariker Ewiges und Zeitliches mit einander zu vermitteln wissen.

Digitized by Google

tische[1]) Anwandlung ist die megarische Schule gewiss nicht zu denken.

Während nun aber so die Sokratiker durchgehnds noch unter Sokrates zurücksinken, weil sie sich nicht zu Platon aufzuschwingen wissen, so fragt es sich jetzt nach den Peripatetikern weiter, ob diese sich etwa durch treuen Anschluss an ihren Meister und durch glückliche Behauptung von dessen Standpunkt auf gleicher Höhe mit dem Platonismus zu halten oder wohl gar über denselben hinauszuheben wissen. Aber auch das muss verneint werden, und zwar nach allen drei Voraussetzungen, die hierin zu liegen scheinen. Zunächst nämlich darf nicht übersehn werden, dass, wennschon die peripatetische Schule im Ganzen sich strenger und unselbstständiger an ihren Meister anschloss, als wie dies in einer anderen der bisher erwähnten Schulen der Fall war (vgl. oben p. 141.): desswegen doch auch in ihr nicht alle und in allen Beziehungen dem Vorbilde des Aristoteles nachgingen. Aber auch selbst wo dies Letztere äusserlich oder sogar innerlich der Fall war, erreichen die Peripatetiker damit doch nicht immer die gleiche Tiefe und Reife, Vielseitigkeit und Mässigung, die Aristoteles besessen. Und es muss daher drittens behauptet werden, dass sowohl da, wo die Peripatetiker ihrem Meister treu bleiben, als auch da, wo sie von ihm differiren, des Gegensatzes gegen den Platon mehr ist, als der Uebereinstimmung mit ihm, wobei dieser Gegensatz in den meisten Fällen auch nur auf Kosten der Wahrheit selbst stattfindet.

In dem Aristotelischen Standpunkte lag ein in dieser Stärke früher noch nicht vorhandenes Interesse für allerlei Arten der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft. Mehrere der Schüler des Lyceums zerstreuen sich daher auch auf diesem Gebiete und zwar mit einem solchen Eifer, dass sie das Philosophische ihres eigentlichen Ausgangspunktes darüber zum Theil vergessen und verwischen. Dies ist nicht nur dem Herakleides wider-

---

[1]) Das beweist vor allem das bekannte ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι dessen Consequenz doch jede Art von Erkenntniss aufhebt. Plutarch adv. Col. 22. 23. Simplic. Arist. Phys. fol. 26 a. coll. Noct. att. XI. 12. Diog. L. II. 134.

Digitized by Google

fahren, den wir schon oben [1]) bei den Platonikern einreihen zu müssen geglaubt haben, sondern zum Beispiel auch dem Dikaearch [2]) und Aristoxenus [3]). Ihnen dürfen — des gleichen Resultats wegen — auch noch einige der Späteren zugesellt werden, bei denen der realistisch wissenschaftliche Trieb überhaupt nicht nur nach der speculativen, sondern ebenso auch nach der empirischen Seite hin erlischt, und einem rhetorischen Formalismus den Platz abtritt, wie dies namentlich beim Kritolaus der Fall gewesen zu sein scheint [4]).

---

[1]) Abweichend von unseren obigen (p. 138. 152.) Bemerkungen nähert eine Autorität wie Brandis (Handb. III. 1. p. 576. not. 35.) den Heraklides allerdings mehr den Aristoteles als den Platon an. Indessen auch wenn er hierin gegen Zeller II. 1. p. 725. coll. I. p. 647. 2.; 685 seq. Recht behielte, würde dadurch doch das, worauf es im Texte ankömmt, nicht alterirt werden. Beziehungen hat Herakleides unläugbar nach beiden Seiten, aber nach keiner sind dieselben rein; und sein Hauptinteresse scheint mir immer doch das empirische gewesen zu sein. Von seinen Dialogen ist ausser bei D. L. V. 86. auch bei Cicero ad Attic. XIII. 19. und ad Quint. fratr. III. 5. die Rede, wo es sich um das Zurücktreten des Verfassers handelt. Ebenso bei Proklus in Parm. I. extr. p. 54. ed. Cousin, wo bei ihm, wie beim Theophrast die Beziehungslosigkeit seiner Prooemien mit dem nachfolgenden Dialog getadelt wird.

[2]) Daher der Vorzug, den er dem praktischen vor dem theoretischen Leben giebt, was zusammen hängt mit dem materialistisch-pantheistischen Standpunkt seiner Psychologie. Letzterer hatte er auch Dialoge gewidmet, in denen das Oratorische, Mimische und Scenische ziemlich reich ausgebildet gewesen zu sein scheint (vgl. Zeller 719. 2), wennschon er am Platonischen Phaedrus das φορτικόν tadelte (D. L. III. 38.). Seine „hartnäckige" Kritik des Platon vermuthet man in den drei, nach Mitylene, als dem Ort ihrer Handlung lesbisch genannten Dialogen, wie die des Aristoteles in den Korinthischen.

[3]) Nach Cicero Tuscul. I. 10. war ihm, der mit Recht musicus idemque philosophus heisst, die Seele ipsius corporis intentio quaedam. Er erneuerte also eine Ansicht, die sowohl der Phaedo als auch Aristoteles (de anim. I. 1.) widerlegt hatte.

[4]) Eine der frühesten Aeusserungen dieser Tendenz ist wohl darin zu erblicken, dass Eudemus, der, wie Phanias, den τρίτος ἄνθρωπος besprochen hatte, dies in seiner Schrift περὶ λέξεως gethan hatte (vgl. Prantl Gesch. d. Logik I. p. 353. coll. p. 18. not. 50.). Eben diese Tendenz, philosophische Gegenstände grammatisch oder rhetorisch zu behandeln, gipfelt nun aber bei denjenigen Peripatetikern, die sich zuerst mit der Römischen Welt berühren, und um deren Willen die berüchtigte Erzählung des Strabo von

Digitized by Google

Indessen auch wo der eigenthümliche Boden der Aristotelischen Philosophie der Hauptsache auch gewahrt bleibt, wie namentlich beim Eudemus [1]) Theophrast [2]) und Strato: wird

---

dem Schicksal der Aristotelischen Schriften entstanden ist. Den Weg hat der Indifferentismus gebahnt, den wir bei manchen Peripatetikern antreffen, theils in Rücksicht auf die Versetzung ihrer Standpunkte mit anderweitigen philosophischen Elementen, theils in Rücksicht auf die anfangs mit so grossem Eifer erfasste empirische Forschung. Selbst Strato unterscheidet sich in letzter Hinsicht sehr wesentlich von den ältesten Gliedern der Schule.

[1]) An diesem γνησιώτατος τῶν Ἀριστοτέλους ἑταίρων ist besonders seine theologische Richtung bemerkenswerth, weil diese wenigstens scheinbar eine Annäherung an Platon enthält. Es handelt sich dabei nämlich um das Verhältniss Gottes zur Welt überhaupt und zur sittlichen insbesondere, und wenn nun auch in der ersten Beziehung ihn mehr noch die Schwierigkeiten der Aristotelischen Fassung beunruhigt, als Platonische Gedanken angezogen haben mögen: so scheint dies in der letzteren Rücksicht doch offenbar der Fall zu sein. Ethik I. 1. heisst es von der Glückseligkeit, dass sie erreicht werde entweder durch μάθησις oder durch ἄσκησις oder ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινος (ὥςπερ ἐνθουσιάζοντες) ἢ διὰ τύχην. Im innern Zusammenhange hiermit steht es, wenn Eth. VII 14. das Glück einiger unfehlbar glücklicher Menschen von der τύχη auf die φύσις, von dieser aber auf Gott zurück geführt, und dabei der interessante Zusatz gemacht wird: τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστὶ, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ· δῆλον δή, ὥςπερ ἐν ὅλῳ, θεὸς καὶ ἐν ἐκείνῃ· κινεῖ γάρπως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον· λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον· τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός; κ.τ.λ. mit dem unerlässlichen Emendat. Und so wird denn auch Eth. VII. 15. Gott nicht nur als Urheber der Sittlichkeit, sondern auch als deren ὅρος bestimmt, den zu denken den wahren Inhalt der höchsten Glückseligkeit ausmache. Denkt man an das Platonische Θεὸς μέτρον πάντων, sowie an die Erörterungen der Tugendlehre zurück, in denen bei der Alternative, ob die als Gut gedachte, und somit in genauester Beziehung zur Glückseligkeit gesetzte Tugend von Natur oder durch Uebung oder durch Lernen entstehe, auf jedes Glied derselben sowohl bejahend als verneinend geantwortet wird, je nachdem mit demselben die durch die Erinnerung an die Praeexistenz vermittelte Beziehung auf die Ideenschau verknüpft wird oder nicht — so bedarf die Aehnlichkeit der Eudemischen Aeusserungen mit den Platonisch-Sokratischen keiner weiteren Hervorhebung. Indessen auch deren Differenz übersehe man nicht, welche nicht nur darin besteht, dass bei Eudemus die Praeexistenz gar nicht anerkannt wird, sondern auch innerhalb des zeitlichen Lebens, mit dem allein Eudemus zu thun hat, die Stellung des Theoretischen zum Practischen eine ganz andere ist. Den sittlichen Werth oder Unwerth des Menschen begründet nach Platon seine Theilnahme an der Ideenschau. Nach Eudemus wirkt Gott — also doch wohl auf unmittelbar practischem

Digitized by Google

doch auf einzelne Seiten der Lehre des Aristoteles noch ein ganz anderes Gewicht gelegt, als wie sie es bei diesem em-

---

Wege — das Sittliche in der Seele. Nach ihm ist das Ziel und Ende des ganzen Verlaufs daher auch das Denken Gottes, also ein theoretisches Moment, während Platon das Theoretische, weil als Grundlage, dann zugleich auch als Mittel zur Erreichung des Sittlichen fassen kann. Ueber andere Beziehungen des Eudemus zu Platon siehe Zeller p. 701. not. 1. und p. 709. not. 5. Ebendenselben auch über Eudem's Neffen, Pasikles oder Pasikrates, p. 710. 1., wo eine bezeichnende Parallele mit dem Anfang des VII. Buches der Platonischen Republik geltend gemacht wird.

2) Dass Theophrast noch den Platon gehört (D. L. V. 36.) ist zwar, wie Brucker (p. 841. not. k.) und Zeller (p. 640.) erinnern, nicht unmöglich, doch ebenso unsicher, als die Uebertretung der Platonischen Geschichte vom Zaum und Sporn auf ihn und Kallisthenes (Diog. L. V. 39. vgl. oben p. 69. 1.). In Styl, Form und Inhalt berührten sich seine Schriften vielfach mit den Platonischen, selbst wo sie dasselbe nicht ex professo betrafen, wie dies bei einigen (Diog. L. V. 43. ἐπιτομὴ τῆς Πλάτωνος πολιτείας vgl. Zeller p. 694. 1. D. L. V. 47. τῶν Ξενοκράτους συναγωγή, πρὸς τοὺς ἐξ Ἀκαδημίας) allerdings auch der Fall war. Die Süssigkeit und Eleganz seines Styls wird über Aristoteles, und dem Platon zur Seite gestellt (vgl. Zeller p. 640. 3., 643. 4. und Ritter III. p. 407.); an seinen Dialogen war das Vorhandensein von Prooemien und deren Beziehungslosigkeit zum weiteren Verlauf (vgl. oben p. 75 not. 1.) sowie wahrscheinlich auch eine wenigstens der Platonischen Zurückhaltung gegenüber Uebertreibung zu nennende Steigerung des Mimischen besonders bemerkenswerth. Wenigstens sprechen für das Letztere sowohl was von ihm persönlich erzählt wird (vgl. Zeller 690. 2.) als auch seine Charactere. Wenn er über die Liebe (D. L. V. 42. 47. Athen. XIII. 562 e. 567 b. 606 c. Strabo c. 478.), Freundschaft (D. L. V. 45. Hieron. VI. 517 b. Gellius I. 3, 10. VIII. 6. vgl. Zeller p. 692. 693.), Lust, Glückseligkeit u. A. handelte, musste er auch dem Inhalte nach vielfach mit Platon zusammen treffen, und Reminiscenzen an diesen und Sokrates verwischen zuweilen sogar den Aristotelischen Grundton in etwas, während es natürlich auch an polemischen Beziehungen nach jenen Seiten hin nicht fehlt. Die Liebe fasste er sinnlicher, die Freundschaft practischer, das ganze Leben kleinmüthiger als Platon auf. Er stellte die Platonische Forderung des ὁμοιοῦσθαι θεῷ auf, aber scheint zugleich die akademische Ansicht von der Seligkeit Gottes bestritten zu haben. Er behauptet die Providenz Gottes in der Welt und die Zweckmässigkeit der letzteren, aber ohne diese durchgehnds für nachweisbar und jene für geschieden von dem natürlichen Lauf der Dinge zu halten. Des Uebels fand er mehr als des Guten in der Welt, während Platon sich doch damit begnügt hatte, nur die Unerlässlichkeit des ersteren zu betonen. Zusammenhängend damit ist seine Schätzung der äussern Güter die ihm nicht selten als Ueberschätzung ausgelegt und hart

Digitized by Google

pfangen hatten, so namentlich auf die Abkehr von alle dem, was gegenüber der Welt überhaupt und der Sinnenwelt insbesondere als ein Jenseitiges erscheint: eine Tendenz, die zum Theil in Aristoteles selbst ihre Wurzel hat, von dessen Schülern aber doch unvorsichtig und irrthümlich gehandhabt, und so bis zum kaum mehr verhüllten Sensualismus und Atheismus gesteigert worden ist[1]).

---

getadelt worden ist (vgl. Ritter p. 410. und Zeller p. 643. 2.), während eine principielle Dreitheilung der Güter doch im Wesentlichen nicht von Platon und Aristoteles abweicht. (Zeller p. 685. 2. 686.) Sehr treffend bringt Zeller dies auch mit seiner specifisch gelehrten Haltung zusammen, der es übrigens nicht widerspricht, wenn er — mit Aristoteles und Platon — der wissenschaftlichen, insonderheit der naturwissenschaftlichen, Forschung gewisse Schranken setzte. Am meisten schätze ich an ihm, dass er sowohl Platon und seine Schüler, als auch seines eigenen Meisters Gedanken mit Unbefangenheit zu beurtheilen strebt, wennschon er in Betreff jener auch nicht immer das Richtige trifft, und bei diesen nicht immer zu einer wirklichen Verbesserung gelangt. Der Speusippischen „Vergöttlichung des Mathematischen" stellt er den „unbewegten Beweger", der platonischen Auffassung von der Zeit die Aristotelische gegenüber. Den Begriff der „falschen Lust" fasst er in der richtigen Weise, die auch die des Platon gewesen war, vielleicht aber ohne dies Letztere einzusehen (vgl. die von Zeller angeführten (p. 683. 687. 2. 693. 7.) Stellen aus Diog. Laert. ins, Athenaeus, Olympiodor und Aspasius). In der Opfertheorie konnte ihn selbst ein Porphyrius — wir untersuchen später, mit welchem Rechte — als Vorgänger betrachten. Aber auch die Aristotelischen Begriffe der Bewegung und Energie unterwirft er Aporien, die den eigensten Grund und Boden des Peripatetischen zu erschüttern drohn. (Die Belege für alles dies bietet Zellers umsichtige Darstellung des Theophrast, besonders p. 648. 654. 3. 655. 3. 657. 1—3. 658. 660. 5—7. 663. 8.)

[1]) Das „duo quum dicant idem, non est idem" hat sich wohl selten in so interessanter Weise erfüllt als an dem Verhältniss des Aristoteles zu seinen Anhängern; die nicht nur trotz, sondern einige Male auch wegen ihres beabsichtigten Anschlusses an ihn von ihm abweichen. So z. B. wollen sie ihn oft nur ergänzen und vervollständigen: indem sie aber desswegen auf von ihm übersehene Momente den Accent legen, gewinnt das Ganze einen andren Character. Zeller Vgl. p. 684 der etwas, Aehnliches speciell von der Ethik hervorhebt. Ebenso führt die dem Aristoteles nachgeahmte Methode des Aporien-aufwerfen zuweilen zu einer recht rücksichtslosen Kritik des Aristotelischen. Theophrasts Abweichungen sind zum Theil nicht unbedeutend, und beruhen doch nur auf Ausdehnung des Aristotelischen Begriffs der Bewegung auch auf die höheren Seelenthätigkeiten. (Zeller p. 676). Ja! sogar die psychologischen Ansichten von Aristoxenus und Dicaearch

Digitized by Google

Und kann man nun noch daran zweifeln, dass sowol jene erste als diese zweite Gruppe sich fast in gleichem Masse wie von dem Platonismus, so von der Wahrheit entfernt. Natürlich fehlt es bei Beiden nicht ganz an Elementen der entgegengesetzten Art [1]), aber wie verschwinden diese doch in der Gesammtphysiognomie der Schule. Allmälig erwächst in dieser, sehr unähnlich Dem, was wir über das Verhalten des Aristoteles selbst als beglaubigt angesehn haben, eine Bitterkeit gegen alles Platonische, deren unerfreuliche Frucht auf literarischem Gebiete uns ja schon der voraufgehende Paragraph in so manchen schiefen und ungünstigen Berichten und Auffassungen dargestellt hat. Eine solche Bitterkeit ist aber in der Regel ein ziemlich sicheres Kennzeichen dafür, dass man selbst noch nicht zu wahrer innerlicher Superiorität gegenüber dem Standpunkt, den man bekämpft und tadelt, durchgedrungen ist [2]). Und auch abgesehn von dieser mehr persönlichen Stimmung, ist es nicht auch in der Sache selbst oft, als ob Platon seinen Theaetet, seinen Phaedon u. s. w. gar nicht geschrieben hätte? Mit solcher Naivetät erneuert man die in diesen Werken widerlegten Irrthümer, und ignorirt die in ihnen aufgestellten Wahrheiten. Wahrlich: ob Aristoteles selbst grösser sei als Platon, darüber mag vielleicht gestritten werden können, aber dass im Lyceum nur äusserst wenige waren, die Diesem auch nur die Schuhriemen zu lösen verdienten, das scheint mir ausser allem Streit zu sein.

Je weniger uns nun aber hiernach die Stellung befriedigen kann, die von den Sokratikern und Peripatetikern zu den ihrer Fortpflanzung harrenden Platonischen Ideen eingenommen wurde: mit desto grösserer Spannung richtet sich unsere

schliessen sich doch wenigstens als Missverständniss an die Aristotelische Lehre von der Seele als Form des belebten Körpers an. (Ritter p. 416. 1. 2. u. 417. 1).

[1]) In dieser Rücksicht verdient der Ausdruck οἱ περὶ Πλάτωνα Περιπατητικοί Beachtung, der von Epikur angegriffene Vertheidiger des Identitätsprincip betrifft, und den Prantl p. 360. not. 37. aus Joann. Sic. schol. ed Hermog. VI. p. 201. ed. Walz. hervorgezogen hat. An dieser Stelle kommt ausserdem auch das bekannte Eunuchenräthsel aus der Republik vor.

[2]) Vgl. die bitteren, aber doch nicht unbegründeten Bemerkungen von Prantl p. 347. seq.

Digitized by Google

Aufmerksamkeit auf die weiteren Schicksale der Akademie, als der zu solcher Fortpflanzung ganz eigentlich bestimmten Schule. Und von ihr kann es nun auch wirklich nicht mit Recht verkannt werden, dass, verglichen mit jenen andern Beiden, ihr Abstand oder Abfall von der Höhe des Platon kein sehr erheblicher zu nennen ist. Im Gegentheil: die Entwicklung dieser späteren Akademie verläuft genau so, wie man es nach der ganzen Situation ihrer früheren Vertreter, und überhaupt unter Berücksichtigung der für sie in Frage kommenden Zeit- und Schulverhältnisse nur erwarten kann. Ich finde, dass in der Mehrzahl der neueren Darstellungen die Akademie ziemlich ungünstig beurtheilt wird [1]). Aber sollte dies nicht vor Allem daherstammen, dass man in ihr, der Schule des Platon, wenn nicht eine ganze Reihe anderer Platone, so doch anderer Aristoteles zu finden erwartete, und in dieser Erwartung allerdings sich getäuscht findet. Oder auch aus der Unbequemlichkeit, welche man dabei empfindet, wenn man ihren Zusammenhang mit dem von ihr scheinbar so heterogenen Standpunkt des Meisters, ihre Verschiedenheit von der scheinbar so ganz mit ihr identischen Skepsis festzustellen versucht — eine Unbequemlichkeit, die aber auch gar nicht aufkommen würde, wenn man nicht — zum Theil an der Hand ungenauer Ueberlieferungen, zum Theil aber auch selbst über diese noch hinausgehend — jene Heterogenität und diese Identität sich noch grösser vorstellte, als sie wirklich gewesen ist. Oder endlich auch aus der Unterschätzung von solchen mit den Akademikern in Berührung tretenden neuen Gestalten, wie namentlich die Stoa ist, deren wachsende Machtentfaltung die auf ihrem ererbten Besitz ruhende Akademie allerdings nicht unerheblich bedrängt und gedrückt hat. Bringt man alle diese Momente gehörig mit in Anschlag, so wird man in die gewöhnlichen Herabsetzungen der Akademiker wenigstens nicht ganz mit einstimmen können. Es ist wahr, sie haben sich mehr von der äusseren Rücksicht auf ihre Umgebungen, als

---

[1]) So z. B. selbst von Ritter, Brandis, Zeller u. s. w. während Prantl allerdings einen andern Ton anschlägt, aber dieser Letztere doch mehr aus Hass gegen die Stoa als aus Anerkennung für die Akademie.

Digitized by Google

von den aus dem Innern des Platonischen Systems selbst hervorgehenden Motiven treiben lassen: aber dass sie auch nur ein einziges derselben gradezu verläugnet hätten, lässt sich mit Nichts beweisen. Sie haben mehr zu bewahren als zu vermehren, mehr zu vertheidigen als anzugreifen verstanden: aber war Beides nicht vielleicht eine ganz vernünftige Abschätzung wie ihrer eignen Kräfte einerseits, so der Grösse der von ihnen doch immer stillschweigend vorausgesetzten Leistung ihres Meisters anderseits. Es ist wahr, sie haben sich aus dieser Leistung mehr der ethischen, als der physischen, psychologischen und metaphysischen Bestandtheile angenommen: aber folgten sie darin nicht einem in jener Zeit ganz allgemeinen Zuge der philosophischen Bewegung, den man tadeln und verwerfen mag, aus dessen Vorhandensein auch bei ihnen man aber nichts für ihre besondere Eigenthümlichkeit schliessen kann. Es ist endlich wahr, dass bei ihnen je länger je mehr das streng philosophische Interesse überhaupt erlischt: aber ist das nicht noch zu allen Zeiten das gleiche Schicksal aller Philosophenschulen gewesen? Sie alle kommen mir wie das unausbleibliche Zurückschwingen des Pendels vor, den die energische Hand ihres Stifters mit Nachdruck nach Einer Seite hin gestossen hat. In diesem allgemeinen Sinne mag man auch die Akademiker tadeln — nicht aber wegen Einzelnheiten oder im Vergleich mit den Sokratikern und Peripatetikern. Auch glaube ich, dass man sie, wenigstens für unsern Zusammenhang nur als Ein in sich verbundenes Ganzes auffassen darf, wenn schon ich nicht läugnen will, dass es nach anderen Rücksichten berechtigt sein mag, von zwei, drei, vier, oder auch gar fünf verschiedenen Akademien zu reden.

Zunächst die Namen des Polemon, Krates und Krantor bezeichnen innerhalb der Akademie denjenigen Moment [1]), wo man zum ersten Mal inne wird, dass die gleichsam noch aus dem eignen Munde des Platon herrührende Tradition ver-

[1]) Auf sie trifft daher am Meisten zu, was nicht nur von ihnen, sondern auch von Speusipp und Xenokrates Academ. II. 42. gesagt wird: Diligenter ea, quae a superioribus acceperant, tuebantur.

Digitized by Google

stummt, und daher das Bedürfniss verspürt, sich an den in Schrift niedergelegten Ausdruck seiner Lehre zu halten, und denselben möglichst genau zu constatiren [1]). Dass dies Bestreben nach einer ruhigen und gleichmässigen Verständigung über den Inhalt der Platonischen Schriften jetzt heraustrat, war um so natürlicher und berechtigter, je weniger die ältesten Vertreter der Akademie es schon besessen zu haben scheinen [1]). Diese fühlten sich wahrscheinlich noch zu sicher in ihrem allgemeinen Zusammenhange mit dem Meister, als dass sie es sich hätten versagen wollen, grade nur auf die dunkelsten und schwierigsten Punkte in dessen Lehre mit grübelndem Scharfsinn einzugehn, ohne dabei allzu ängstlich die Platonische Correctheit ihrer Erörterungen zu überwachen, ohne auch die Gefahren sonderlich mit in Anschlag zu bringen, die aus der Veränderung und der vom Platonismus immer mehr abweichenden Beschaffenheit der Zeitumgebungen hervorzugehn drohten. Jetzt aber, wo man je länger je mehr bemerkte, dass wie die eigne, so die Philosophie anderer Schulen in Begriff war sich entweder in blosse Gelehrsamkeit aufzulösen [2]), wenn nicht zu solchen Richtungen sich zu bekennen die alle ersten, practischen wie theoretischen Voraussetzungen des Platonismus in Frage stellen [3]): jetzt drangen

[1]) Auch Ritter p. 545. not. 4. bemerkt bei Gelegenheit der Ἀττικοὶ ἐξηγηταί in dem von Cousin herausgegebenen Phaedocommentar (Journal des savans 1835. p. 143. seq.), dass nicht schon die ältesten Akademiker die platonischen Schriften commentirt zu haben scheinen, was offenbar einen recht characteristischen Unterschied von dem Verfahren der Peripatetiker mit den Aristotel. Schriften enthält. Krantor aber wird als erster Ausleger der Platonischen Schriften, dh. des Timaeus, bei Proclus in Tim. p. 24. und bei Plutarch de anim. procr. in Tim. erwähnt. Polemon lernten wir schon oben (p. 154. 155) als Gewährsmann für die platonische Schülerschaft des Demosthenes (Diog. L. VIII. 46.) kennen. Mit Xenokrates theilte Krantor die halbunrichtige Ansicht von dem Genetischen in Tim. p. 35. a. seq. als blosser Darstellungsform. Dagegen von dessen Fassung der Seele als Zahl wich auch er ab. worauf wir beim Plutarch zurückkommen. Seine Notiz über die Atlantissage verdient nicht das Gewicht, das z. B. Susemihl II. p. 295. auf sie legt.

[2]) Vgl. das oben p. 151. über Heraklides und Eudoxus Bemerkte. Von andern Schulen lag diese Gefahr besonders den Peripatetikern nahe.

[3]) Man denke abgesehn von mehreren Sokratischen Schulen an die Stoiker, Epikureer und Skeptiker, auf die wir noch näher einzugehn haben.

Digitized by Google

diese Akademiker sehr mit Recht auf das Naturgemässe und Einfache, auf das im praktischen Leben Verwerthbare und mit Deutlichkeit in den Platonischen Urkunden Ausgesprochene. Eine besondere Vorliebe für die rein theoretischen Seiten des Platonismus in ihrer strengen Eigenthümlichkeit spricht sich darin allerdings eben so wenig aus, als Stärke der eigenen spekulativen Productivität. Aber mehr noch als der Letzteren bedurfte es gegenwärtig auch nur der Treue und der praktischen Einsicht zur Bewahrung und Vertheidigung des Vorhandenen. Diese Akademiker betonen daher auch gerne, wo sie es nur irgend können, ihre Uebereinstimmung mit andern Philosophenschulen, wie namentlich mit den älteren Peripatetikern [1]); der Polemik aber gingen sie mehr aus dem Wege, als dass sie dieselbe aufsuchten [2]).

Bald aber musste sich auch Diese ihnen immer mehr aufdrängen, und wäre es auch allein wegen der wachsenden Machtentfaltung der Stoa gewesen. Auf den Gegensatz gegen

---

[1]) Dass diese von Cicero so oft ausgeführte Ansicht auf Polemon zurückgeht, erinnert Ritter l. l. not. 1. unter Bezugnahme auf Acad. II. 42.

[2]) Sonst hätte auch schwerlich eine Schrift wie die des Krantor περὶ πένθους eine so einstimmige Bewunderung auch von Seiten nicht platonischer Standpunkte finden können. Denn ihr Inhalt war doch nur ein geschickt zusammengefasster und nach einer einzelnen Richtung hin entwikkelter Ausdruck alt-platonischer Gedanken, wie sie uns z. B. im Phaedo, Theaetet, der Republik u. s. w. oft entgegentreten. Vgl. die Monographien von Schneider (Zeitschr. für Alt. W. 1836.) Meier Halle 1840 und besonders Kayser Heidelberg. 1841. Denselben Geist verrathen auch sonst manche von den nur zu fragmentarisch überlieferten Einzelheiten: so die Bestimmungen über den Unwerth des zeitlichen Lebens, das Verhältniss der sittlichen Güter und der Affecte u. s. w. (adv. Math. XI. 41. seq. vgl. Zeller p. 696. und besonders p. 697. not. 2.), so die ganze persönliche Haltung dieser Männer, die nach aussen aristokratisch abgeschlossen, innerlich aber durch schöne — und gewiss nicht, wie die Ueberlieferung will, im Schmutz sich verlierende — Bethätigungen der Freundschaft und Liebe verbunden waren. Vgl. Polemons treffliche Definition des Eros als θεῶν ὑπηρεσίαν εἰς νέων ἐπιμέλειαν bei Plutarch ad princip. inerud. 3. 3. und Arkesilaos anerkennende Aeusserung ἢ θεοὶ ἢ λείψανα χρυσοῦ γένους bei Diog. L. IV. 21 mit den Auslegern z. St. die auch auf die Beziehung auf Republ X. aufmerksam machen. Von Polemon erzählt D. L. IV. 16. in ähnlicher Weis eine plötzliche Bekehrung, wie sie auch von Platon und andren Platonikern im Umlaufe ist. Vgl. Delbrück's Platon p. 6. 21.

Digitized by Google

diese hat man daher auch ganz vorzugsweise zu achten wenn man die Stellung des Arkesilaos und Karneades [1]) richtig verstehen will. Bei ihnen beginnt die ἐποχή, das Zurückhalten der eigenen Entscheidung über der gleichmässigen Abwägung der gegnerischen und entgegengesetzten Urtheile, und damit der Schein des Eristischen und Skeptischen. Aber es ist auch eben nur ein Schein der Skepsis, der, wie auf der Akademie überhaupt so auf diesen beiden Vertretern derselben liegt; und man missversteht dieselbe vollkommen, man würdigt unsere auf sie bezügliche Ueberlieferung unrichtig [2]), wenn man in ihrer sogenannten Skepsis etwas Anderes erblickt, als eine nur etwas gleichmässiger gehandhabte, und unter veränderten Umständen selbstverständlich auch etwas anders wirkende Ausübung der alten Sokratischen Methode. Peirastischer Natur ist ihre Skepsis, die beim Arkesilaos mehr paedagogischen, beim Karneades mehr polemischen Character, bei Beiden aber eine unmittelbare Beziehung zur Stoa hat. Die Stoa war Sensualismus, und der Sensualismus, der damals übrigens auch noch über das Bereich der Stoa weit hinaus verbreitet war, raubt und verliert jedes Auge für das Uebersinnliche. Wo dies Auge fehlte, konnte der Platonismus keinen Eingang finden. Wer also diesen lehren wollte, musste zuvor jenen beseitigen, er aber konnte nicht besser beseitigt werden, als durch Entwicklung des vielleicht unbewusst, ja selbst widerwillig in ihm liegenden Keimes zur Skepsis. Einen solchen Keim trägt auch der Platonismus in sich, durch seine zwar nicht unbedingte Verläugnung aber doch zuweilen Vernachlässigung zu nennende Behandlung des Sinnnlichen. Einen ungleich grösseren Keim dieser Art enthält aber der Sensualismus in sich, sofern er das überall in die sinnliche Welt hineinragende Geistige eben so wenig ganz los zu werden, als von seinen Voraussetzungen aus zu begreifen vermag. Eine

---

1) Ueber Ark. vgl. Brodeisen Altona. 1821. Geffers Götting. 1841 1845. über Karneades Roulez ann. Gandav. 1824/5.

2) Weder Stoischen Gewährsmännern, als Gegnern, darf man allzu sehr trauen, noch Skeptischen, die die Akademie all zu nahe an sich heranzuziehn trachten. Und doch äussert sich selbst Sextus Empiricus zum Theil behutsamer, als Neuere, die sich auf ihn berufen.

Digitized by Google

nicht ganz unbrauchbare Vorschule für den Platonismus war daher die Skepsis: noch unzweifelhafter aber war sie eine sehr gefährliche Gegnerin gegen die Stoa. Vornämlich in jener Eigenschaft finden wir sie beim Arkesilaos, über den der bekannte Vers des Aristo [1]) ein durchaus schiefes Urtheil enthält, in dieser dagegen beim Karneades, dessen bekannte Selbstcharacteristik allen Ernstes für mehr als eine gutmüthige Ironie zu nehmen ist [2]). Arkesilaos wollte Philosophie lehren, wenn auch immer nur in dem besondern Sinne seiner Schule [3]): aber er vermochte dies nicht anders, als nach Ausrottung des die griechischen Gemüther vielfach beherrschenden sensualistischen Vorurtheils. Karneades dagegen wäre vermuthlich nie als Philosoph aufgetreten, sondern immer nur als Redner — wozu ihn die Natur eigentlich bestimmt, und auch wirklich mit ganz besondern Gaben ausgerüstet hatte — wenn ihn nicht die bei allem Irrthum doch so selbstgewisse Haltung der Stoa dazu gereizt hätte. Weil Arkesilaos überhaupt noch Etwas lehren, und zu diesem Ende zunächst auf das ethische Verhalten der Menschen einwirken wollte: darum gebot er seiner Skepsis bei dem Begriff des *εὔλογον* einen Halt der bei einem auch nur leidlich consequenten Kopf, sonst durch Nichts zu rechtfertigen gewesen wäre, hierdurch aber auch ausreichend begründet ist. Dem Karneades aber scheint es schon gar nicht mehr darauf angekommen zu sein, theoretische Einsicht in das Wesen der natürlichen, menschlichen oder göttlichen Dinge zu verbreiten, sondern allein darauf, rednerische Wirkung auf die Menschen auszuüben. Jener mochte noch zuweilen an einen Weiterbau in Betreff der Platonischen Ideen denken, wennschon er sich dafür etwas zu lange bei den Vorarbeiten für denselben aufhielt. Karneades aber wollte nur die belagerte Burg seines Meisters entsetzen, indem er ihren Angreifern in den Rücken fiel,

---

1) *πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος* D. L. IV. 33. s. d. A. z. St.

2) *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος οὐκ ἂν ἦν ἐγώ.* Diog. L. IV. 62.

3) Dass er im Besitze der Platonischen Bücher gewesen, wird Diog. L. IV. 32. ausdrücklich erwähnt. Zweifelhaft ist mir die Behauptung, dass die Akademiker entweder gar nicht oder doch nur so wenig aus principiellen Gründen geschrieben hätten.

Digitized by Google

und dabei zugleich sein eigentliches Feld, die Rhetorik zur Bestellung frei bekam. Seine Polemik lässt sich daher auch zwar ziemlich tief in die einzelnen Stoischen Lehren, — und zwar nicht minder nach der ethischen wie nach irgend einer andern Seite hin ein: aber es wäre doch mehr als gewagt, wenn man desswegen nun entweder das Gegentheil der von ihm angefochtenen Lehren, oder auch die Gründe, mit denen er stritt, für seine eigne Meinung ausgeben wollte. Wenn schon sein vertrauter Schüler Kleitomachos diese nicht heraus zu finden vermochte: wie viel weniger Grund haben wir hierin einem unserer Berichterstatter zu trauen, wie viel weniger werden wir selbst zu der häkligen Unterscheidung im Stande sein zwischen Dem, was er nur disputandi caussa vorbrachte, und Dem, was er sich selbst davon aneignete [1]).

So endigt also auch hier die philosophische Haltung — wenn schon aus andern Gründen und in anderm Verlauf, so doch dem letzten Resultate nach — mit gleicher Unproductivität und Aussichtslosigkeit wie bei den Sokratikern. Aber gab es denn nicht vielleicht an andern Orten andre Männer die die Fackel philosophischer Forschung energischer zu schwingen, und dadurch in lebendigeres Glühen zu versetzen verstanden?

Den Inhalt der dritten Periode griechischer Philosophie bilden die Systeme der älteren Stoiker und Epikureer, sowie der eigentlichen Skeptiker. Ihr gemeinsamer Character ist das Epigonenthum. Nicht jede beliebige Existenz der Schwäche und Niedrigkeit pflegt man Epigonenthum zu nennen, sondern nur diejenige, deren Schwäche doch noch immer irgend einen, sei es wirklich vorhandenen, sei es zum mindesten prätendirten Zusammenhang mit einer grössern Vergangenheit besitzt. Epigonen waren dem Alterthum die ihre Väter rächenden Helden von Theben, ihrer Zeit gegenüber mächtige und eigenthümliche Gestalten aber doch nicht zu vergleichen mit jener älteren Generation. Und Gleiches gilt von

---

[1]) Dies stellt auch solche Bestimmungen wie die von Prantl p. 499. 5. so hart getadelten über die Stellung der Logik in ein etwas anderes Licht, als er darauf fallen lässt.

Digitized by Google

den Philosophen dieser Periode. Sie erstreben Neues und Eigenthümliches, das unterscheidet sie von dem eben besprochenen Schülerthum, das wenn auch in verschieden hohem Grade, doch überhaupt nur in Wegen zu wandeln beabsichtigt, welche die Meister ihnen voran gegangen waren. Aber ihr Streben misslingt ihnen, sie kommen in verschiedenem Sinne, doch über das Alte nicht hinaus, dies unterscheidet sie von dem philosophischen Heroenthum der Meister, von denen bei aller Gemeinschaft unter einander doch jeder für sich ein originaler Kämpfer ist.

Ganz besonders nehmen diese drei Schulen eine derartige Stellung zum Platon als dem Höhenpunct der mittleren Periode ein, es fehlt keinem dieser Standpunkte eine oder mehrere Coincidenzen mit jenem, und wäre es bei den Stoikern auch nur die energische Absicht ihrer Ethik, bei den Epikureern die ästhetische Heiterkeit ihrer Darstellung, so wie bei den Skeptikern der Gegensatz gegen die Zuverlässigkeit der Sinne gewesen. Aber bei keinem von ihnen treten diese Momente doch in demselben Zusammenhange, in derselben Bedeutung auf, wie beim Platonismus, und überhaupt was sie abgesehen von Einzelnheiten aus diesem entlehnen, was sie principiell mit diesem gemein haben, benutzen sie nicht anders denn als einen vorübergehenden Durchgangs-, höchstens als einen Ausgangspunkt, von dem sie sich je länger je mehr entfernen. In demselben Maasse wie sie dies thun, büssen sie aber auch an objectiver Wahrheit, an wissenschaftlicher und sittlicher Würde ein. Mit Bewusstsein verlässt Aristoteles die ihm unsicher erscheinende Höhe des Platonismus, unwillkürlich gleiten jene andern drei von eben dieser Höhe herunter. Oder wäre es nicht also zu beurtheilen wenn wir die Stoiker, Epikureer und Skeptiker gemeinsam die Transcendenz des Geistigen gegenüber dem Sinnlichen, sowie des Göttlichen gegenüber der Welt, die sittliche Güte der göttlichen Providenz gegenüber dem Bösen und dem Uebel, sowie die sittliche Freiheit des Menschen gegenüber der allgemeinen Nothwendigkeit der Dinge, kurz alle jene Züge einer tieferen Spekulation verleugnen sehen, die am nachdrücklichsten der Gestalt des Platonismus aufgedrückt waren, die aber doch auch weder dem Sokrates

Digitized by Google

noch dem Aristoteles ganz gefehlt hatten. Und ist nicht gerade dies das zugleich unbefangenste und grösste Zeugniss für den Platonismus, dass er gewissermassen der Werthmesser ist für den in den Gedanken jener Spätern enthaltenen Bestand an Wahrheit? freilich von einem noch höhern Standpunkte aus mag die wie durch Aristoteles, so auch diese späteren vollzogene Beseitigung oder Verhinderung der platonischen Alleinherrschaft als ein Verdienst und Glück betrachtet werden müssen, aber innerhalb der griechischen Philosophie konnte doch nichts grösseres geleistet werden, als die Hypothese der Ideenlehre. Mit mächtiger Hand hatte Platon durch Diese der in dem sinnlichen Diesseits durchaus befangenen griechischen Welt eine Thür ins Uebersinnliche aufgestossen; er hatte sich aufgeschwungen, wie ein Vogel sich aufschwingt über die Erde, um in das ewig lichte Reich der Ideenwelt einzugehen, und wenn er auch dabei vergessen hatte auch den zurückgebliebenen zu zeigen, wie sie ihm nachzufolgen im Stande wären, oder vielmehr wenn er ihnen zwar einen Weg doch aber nur einen solchen gezeigt hatte, der sich schon bei der ruhigen Prüfung des Aristoteles als unbetretbar erwies — wie wenig bedeuten alle diese Bedenken am Ende doch! Man musste das kühne Unternehmen des Platon aufgeben, aber bekam als Ersatz dafür kaum mehr als eine Lücke. Die Platonische Lösung der Aufgabe war mislungen, aber die Aufgabe selbst blieb bestehen, und auch von jeder andern befriedigendern Lösung entfernte man sich, je mehr man dem Platonismus den Rücken wandte.

In formeller Hinsicht war das System die grosse Leistung der voraufgegangenen Periode gewesen und dies System mit seinen drei Gliedern der Dialektik, Physik und Ethik, zumal gerade in dieser Abfolge derselben war zwar am deutlichsten aber doch nicht allein beim Platon ich sage nicht ausgesprochen aber doch vorausgesetzt; auch die Aeusserungen des Sokrates liessen es schon ahnen, sowie die krausere Architectonik des Aristoteles sich darauf zurückführen liess. Es bezeichnet daher ohne Weiteres schon einen Theil des Verfalls, wenn wir sehen, dass das System überhaupt und diese bestimmte Gliederung und Abfolge desselben insbesondere von

Digitized by Google

allen späteren alterirt und ignorirt wird. Als die Vorherrschaft der Physik beseitigt war, hatte die erste Periode, die eine aufsteigende Bewegung enthielt, ihr normales Ende erreicht. Es ist unverkennbar eine absteigende Bewegung, wenn in der dritten Periode das systematische Gleichgewicht im vermeintlichen Interesse der Ethik gestört wurde, denn die Ethik ist allen Epigonen die Hauptsache, mag sie nun wie bei den Stoikern die mittlere Stelle einnehmen, hinter welcher nur noch die in ihrem Zweck sich veräusserlichende Logik steht [1]), mag sie wie bei den Epikureern voran treten und von hier aus ihre entscheidenden Impulse auf die beiden andern Glieder ertheilen, oder endlich auch wie bei den Skeptikern den dritten Platz wie zur Bezeichnung der eigentlichen Pointe des Ganzen einnehmen: immer präponderirt die Ethik auf Kosten der andern Glieder, d. h. mit andern Worten, die Wissenschaft nähert sich der Gefahr, nicht mehr um ihrer selbst willen sondern um der Motive des practischen Lebens willen betrieben zu werden. Und wie gleichmässig sind ausserdem im Grossen und Ganzen angesehen diese Motive, wie kleinmüthig kleinlich, ja irrthümlich zu nennen. Man lernt diese Motive am sichersten kennen wenn man die Formeln beachtet, in denen diese drei Schulen das höchste Gut zu bestimmen gedenken; der Ausdruck wechselt und auch die Tendenz des Inhalts ist nicht bei allen dreien dieselbe, aber im Grossen und Ganzen kommt das „Nach der Natur leben" der Stoiker, das Lustleben der Epikureer und die Ataraxia der Skeptiker doch auf ein und dasselbe hinaus.

In dem, was so eben über die Stellung der Ethik während dieser Periode bemerkt wurde, liegt schon ausgesprochen sowohl, dass auch die Stellung der beiden andern Disciplinen

---

[1]) Ueber diesen Punkt herrscht freilich nicht nur in den neueren Darstellungen, sondern auch in den Berichten der Alten, ja vielleicht schon in den eignen Aeusserungen der Stoiker eine gewisse Verwirrung. Unseres Erachtens lässt sich dieselbe indessen leicht heben, wenn man nur die verschiedenen Gesichtspunkte gehörig auseinander hält, je nachdem es sich um die Reihenfolge der äusseren Darstellung oder um die der Schulmittheilung oder um die innere begriffliche Abfolge handelt.

Digitized by Google

nicht die richtige wurde, wie dies namentlich für die Logik an den Stoikern, für die Logik und Physik aber an den beiden andern deutlich heraustritt, als auch, dass alle diese und andere Alterationen der systematischen Form im innern Zusammenhange mit inhaltlichen Voraussetzungen und Tendenzen stehen. Auf diese wird es indessen besser sein mit Unterscheidung der drei Schulen von einander als in einer Collectivbetrachtung einzugehen.

Auch unter den zu dieser Periode gehörigen Stoikern müssen bestimmte Unterscheidungen beachtet werden. Wir reden dabei natürlich nicht von dem Gegensatze, in welchem unseres Erachtens die Stoiker dieser Periode zu ihren späteren Nachfolgern stehen; selbst das mag dahin gestellt bleiben, ob es durchgehends möglich ist, den persönlichen Antheil jedes Einzelnen urkundlich auszusondern, wenn schon einer fortgesetzten Forschung in dieser Beziehung vielleicht noch mehr gelingen wird als gegenwärtig angenommen zu werden pflegt. Aber zwei Gruppen treten jedenfalls von einander, von denen die eine einen in sich geschlossenen Zusammenhang und dadurch auch den eigentlichen Kern der Schullehre bezeichnet; die andere aber freiere Gestalten umschliesst, welche jenen Kern in gewisser Weise zwar voraussetzen, in anderer Art demselben aber auch eben so bestimmt entgegenstehen und gerade auch zum Platonismus ist das Verhältniss des Zenon, Kleanthes und Chrysipp nicht genau das gleiche, wie das eines Ariston, Herillus und Anderer.

In Zenon kommt das stoische Princip sich entwickelnd gleichsam erst her aus den früheren Philosophien, sowie aus den zu einer eigenthümlichen Verarbeitung der letzteren auffordernden praktischen Interessen. Es wird bekanntlich ein xenophonteisch-sokratisches Element als der erste etwas gewaltsame Impuls bezeichnet, der den Zenon wie zur Philosophie überhaupt so zu seiner besonderen Stellung in derselben geführt habe. (Diog. L. VII. §. 3.). Aber damit wird doch nur das erste Glied innerhalb einer Kette von Einflüssen und Voraussetzungen bezeichnet, die im stoischen Standpunkt zusammentraten, und es bedurfte gar nicht noch erst der ins Breite arbeitenden Thätigkeit des Chrysipp, um die Stoa als ein Ni-

Digitized by Google

veau erscheinen zu lassen, dem kein bedeutenderes Glied der früheren Entwicklung völlig fern gestanden hätte, auch bei Zenon selbst war dies bereits der Fall und selbst die abgrenzende und verfestigende Eigenthümlichkeit des Kleanth beseitigte diese Art von universeller Vorbereitung des stoischen Princips keineswegs. Diese und die ihr zu Grunde liegende gelehrte Bildung ist vielmehr nächst dem, was zu jener vorhin schon erwähnten Alteration der systematischen Form geführt hat das entscheidenste Moment zur Erklärung der stoischen Eigenthümlichkeit.

Untersuchen wir jetzt nämlich noch etwas genauer die Gründe aus, und die Umstände unter welchen die drei Glieder des Systems sich in jener neuen Weise zusammenfanden, so tritt uns vor Allem die Beziehung der Stoa zu Platon und Aristoteles und nach dieser die zu allen frühern Philosophien entgegen. In einer gewissen Erlahmung der philosophischer Anstrengung nämlich vermögen die Stoiker die Transcendenz der platonischen Idee nicht fest zu halten, ja nicht einmal mit Aritoteles wollen sie die logische Unterscheidbarkeit der Form von der Materie zugeben, da ja auch Aristoteles selbst abgesehen von Gott durchgängig das reale Zusammensein dieser beiden gelehrt hatte. Hiermit ist ohne Weiteres sowohl der Pantheismus, als auch der Materialismus der Stoiker gegeben und diese beiden sind die gemeinschaftliche Quelle aller ihrer weitern Gedanken [1]). Sofern sie damit die Lehre der beiden

---

[1]) So namentlich ihres Determinismus in der Ethik und ihres Sensualismus in der Logik. Freilich Zeller III. 1. p. 20. bestreitet dies ausdrücklich und zwar weil sonst ihre Ethik nicht so sehr auf die Unterwerfung der Sinnlichkeit hätte gerichtet und mit einer so wenig negativen Haltung hätte begabt sein können. Aber dem letzteren Fehler sind die Stoiker keineswegs entgangen und der Nachdruck den sie dessen ungeachtet besitzen stammt nicht so wohl aus einer strengen Gegenüberstellung von Sinn- und Unsinnlichem, die sich bei ihnen fände, als vielmehr aus ihrem Determinismus — gerade so wie beim Heraklit — her. Mit Platon (Sophist. p. 247 d.) nennen sie Alles das wirklich, was entweder wirken oder leiden kann, sehr abweichend vom Platon vindiciren sie diese Eigenschaften aber nur dem Körperlichen. Und doch lässt sich auch mitten in ihrem Materialismus weil der gerade Gegensatz so eine Art Analogie von Platons Idealismus nachweisen. Nach Platon ist gerecht, wer an der Idee der Gerech-

Digitized by Google

Meister zu verbessern glauben, erscheinen sie sich selbst als ein fortschreitendes Glied der philosophischen Bewegung; da sie dies aber in unsern Augen nicht auch wirklich sind, so kann es uns nicht wundern, sie auf den Standpunkt der ersten Periode eben hiermit zurücksinken zu sehen, ja nicht nur sokratische Schulen, sondern Sokrates selbst dient ihnen dazu als Mittelglied. Nur dass sie nicht anders, als mit Reflexion die veralteten Standpunkte eines Heraklit und Anderer wieder einzunehmen vermögen, die ursprünglich doch in vollkommenster Naivetät entstanden waren. Welch' ein grosser Unterschied aber darin liegt, ob Gott und die Welt, Materie und Immaterielles stillschweigend in einander gegriffen werden, oder ob man diese und ähnliche Seiten absichtlich auf einander reducirt, nachdem bereits ausgebildete Systeme auf deren Unterscheidung gedrungen haben, das bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Hiermit ist aber auch alles Bemerkenswerthe gegeben, was an der stoischen Physik entgegentritt. Die leitenden Gedanken darin sind Heraklits, die Details der Ausführung aber grösstentheils Aristoteles Eigenthum und selbst die accommodative Stellung, welche die zur Physik gerechnete Theologie sich zur Volksreligion gibt, ist nur die vollständigere Ausführung der heraklitischen Methode, und doch verleugnet auch diese Repristination vorsokratischer Ideen die Thatsache nicht ganz, dass sie, wenn auch der Hauptsache nach umsonst in Platons Schule gewesen war. Denn was ist z. B. der ganze Begriff des *λόγος σπερματικός* anders, als eine Uebersetzung der platonischen Idee in die Sprache des stoischen Princips [1])

tigkeit Theil hat, nach den Stoikern ist tugendhaft in wem sich Tugendstoff befindet (vgl. Zeller p. 48 u. 52) — Wenn aber in der angegebenen Weise das Verwerfen der platonischen Transcendenz und somit eine Uebereinstimmung mit der bei den Peripatetikern herrschenden Tendenz auf Immanenz der eigentliche Ausgangspunkt der Stoa ist, wie dies doch auch von Manchen (vgl. z. B. Ueberwegs Grundriss p. 130.) anerkannt wird, so heisst es zu weit gehen, wenn man in dieser Lehre wie z. B. Prantl p. 401. thut, nur ein Fortwuchern der vorsokratischen und sophistischen Elemente erblikt.

[1]) Zu dieser Uebersetzung gehört freilich auch die Ausprägung des schon im Parmenides verworfenen Nominalismus, über den man die Belegstellen bei Zeller p. 58. 1. findet, andrerseits vergleiche man diesen Ge-

Digitized by Google

und auch jene religiöse Schwung der den Kleanth zu seinem Hymnus begeistert, steht in einem ähnlichen Verhältniss zu platonischer Religiosität.

Eben dieser Schwung, eben dieser Begriff des λόγος leitet uns nun aber auch über in den ethischen Theil. Denn wenn hier die letzte Forderung dahin lautet, übereinstimmend mit sich, übereinstimmend mit der Natur zu leben [1]), an der Natur ist es doch vorzugsweise der Pol des Göttlichen, auf den es ankommt und aus dem allein auch die Strenge und der Ernst hervorgehen, die den einzelnen Bestimmungen der stoischen Ethik nicht abzusprechen sind. Indessen gerade auf diesem Gebiete tritt auch, sehr deutlich der innere Widerspruch hervor, der von der Wurzel an die ganze Haltung der Stoiker durchdringt. Sie suchen für praktische Schäden Hülfe und suchen sie bei einer ziemlich gelehrt gehaltenen Philosophie; sie philosophiren mit den Mitteln der Systeme aus der zweiten Periode um zu denen der ersten zurückzukehren. Das rächt sich durch den stehenden Widerspruch in jeder Abtheilung ihrer Ethik. Ihre Güterlehre will das sittliche Gut so streng als möglich fixiren, aber indem sie es dadurch in seiner absoluten Höhe zu etwas völlig Unerreichbarem macht, fühlt sie sich gedrängt, neben diesem ersten Begriff als eine Art von Abkunft mit der Wirklichkeit den des Vorgezogenen zu stellen, der sie dann auch glücklich bis ins Gewöhnliche des alltäglichen Lebens herabzieht. Ihre Lehre von den Handlungen spaltet der ähnliche Dualismus von Kathekon und Katorthoma und die von den Trieben der von Apathie und Eupathie. So geht ein doppelter Zug durch alle ethischen Gedanken der Stoa ein unausgeglichener Gegensatz durch ihr Inneres. Sie will ein Leben nach der Tugend, aber sie löst das Sittliche in das Natürliche auf

danken des stoischen λόγος doch auch nur mit Heraklit, um sich davon zu überzeugen, dass zwischen beiden Platons Ideenlehre nicht ohne Einfluss in der Mitte gelegen hat. Heraklit redet von einem ewig lebenden Feuer und die Vernunft tritt uns mehr nur wie eine Eigenschaft desselben entgegen, grade umgekehrt lassen die Stoiker die materielle Beschaffenheit als die Eigenschaft eines Wesens erscheinen, dessen eigentliche Substanz das Geistige ist.

[1]) Auch Speusipp gebot nach der Natur zu leben, woran Ueberweg p. 138 mit Recht erinnert.

Digitized by Google

ohne es diesem anders als in ganz nachdruckloser Weise entgegen zu setzen. Sie bekämpft mit Leidenschaftlichkeit die Lust, aber von vorn herein kämpft sie mit stumpfen Waffen, weil sie keinen Unterschied von Leib und Seele festhält [1]). Sie ruft mit vielem Pathos zur Sittlichkeit auf, aber entzieht uns die Möglichkeit, sittlich zu werden, indem sie den Uebergang vom Schlechten zum Guten, vom Thoren zum Weisen läugnet [2]). Sie begreift die Freiheit des Willens, als unerlässliche Voraussetzung der sittlichen Thätigkeit, aber ihr naturalistischer Determinismus schliesst jede eigentliche Freiheit in seinen Consequenzen aus. So verfehlt die Stoa das Ziel, das sie sich vorgesetzt und wie wohl sie dies fühlt, vermag sie dasselbe doch nicht aus den Augen zu lassen. Sie stellt uns, wie z. B. in ihrem Weisen ein Ideal auf, das allen Platonismus noch an Excentricität überbietet, aber dass sie an dasselbe nicht einmal halb so fest wie Platon an das seinige glaubt, zeigt ihr naives Geständniss, dass dieser Weise höchstens im goldnen Zeitalter und vielleicht auch damals nicht gelebt haben möge. Welcher weitern Begründung bedarf es daher auch wohl, wenn ich behaupte, dass alles das, was im Platonismus und zum Theil auch noch beim Aristoteles harmonisch gegen einander abgewogen war, bei den Stoikern auseinander gerissen und somit seiner innern Kraft beraubt sei. Und doch bedarf es auch hier nur einer Vergegenwärtigung der Einzelheiten, um zu bemerken, wie oft die stoische Ethik ihre anspruchvollsten mit Bauten platonisch-aristotelischen Trümmern aufbaut [3]).

Wenn dies aber in dem Theile geschieht, der doch nach ihrer einstimmigen Versicherung das eigentliche Ziel ihres

---

[1]) Daher auch ihre von Platon wie Aristoteles abweichende Auffassung der Empfindung und der Begierde vgl. Zeller p. 103. daher auch ihre Meinung von der Sterblichkeit der Seele die mit ihrer Gestattung des Selbstmordes in einem eben so genauen Zusammenhange steht, wie bei Platon die entschiedene Verwerfung des letzteren mit seiner begeisterten Einsicht in die Unsterblichkeit der Seele.

[2]) Diese Lehre ist als Caricatur der sokratischen Lehre von der Einheit der Tugend eben so sehr deren grades Gegentheil in gewissem Sinne, als in anderm deren Consequenz.

[3]) Schon Diog. L. VII. §. 33. vgl. §. 4. macht auf das Vorkommen

Digitized by Google

Systems ist, wie kann das Gleiche uns in der Logik überraschen, deren Stellung zum System übrigens eine ganz äusserliche ist, nur dass formell der ganze Inhalt des Systems nach den Regeln dieser Logik begründet wird. Daher auch hier ein so offen vorliegender und doch durch nichts zu beseitigender Widerspruch in der mit so grosser Prätention vorgetragenen Lehre vom Kriterium [1]), daher dieser formelle Mechanismus, nach dem man Begriffe und Worte, Urtheile und Sätze, Schlüsse und Perioden auseinander legt und zusammensetzt. Der Theätet war für diese Philosophen nicht geschrieben [2]) und doch ward er von ihnen benutzt. Sie begnügten sich ja damit Bilder, Wendungen und Lehren aus ihm sich anzueignen, die hier deutlich genug nur als vereinzelte und dienende Momente der höhern Ansicht bezeichnet waren [3]).

Bei dieser Beschaffenheit des eigentlichen Kerns und Stammes der stoischen Lehre kann es nicht weiter überraschen, dass einzelne Glieder der Schule sich freier zu demselben, ja in gewissen Beziehungen ihm sogar gegenüber stellten. Ariston that dies, sofern er die ganze Philosophie auf die Ethik und auch diese wiederum mit Ausschluss des paraenetischen und hypothetischen Theils auf die Frage nach dem höchsten Gute reduciren wollte. Die Logik sollte nichts für uns sein, weil sie den zwar künstlichen aber doch nur werthlosen Geweben der Spinnen gleiche, die Physik aber sollte unsere Fassung übersteigen, und auch in der Ethik wollte er nichts von dem Vorgezogenen, nichts von einer Wahl in Betreff der Mitteldinge wissen [4]). Seinen Standpunkt charakterisirt mithin vor Allem die Tendenz auf Vereinfachung und Beseitigung der gelehrten oder speculativen Bestandtheile, dann aber zeigt er sich inner-

---

der Weibergemeinschaft bei Zenon wie bei Platon aufmerksam. Dieser Fall ist aber doch nur einer von vielen. Von Persaeus werden andrerseits sieben Bücher gegen die Gesetze erwähnt. Vgl. §. 36.

1) Das Nähere s. bei Zeller p. 37.

2) Aehnliches gilt vom Kratylos.

3) So z. B. das nachher so verbreitete Bild von der tabula rasa.

4) Er wollte also jene vorhin als Consequenz bezeichnete Trivialität vermeiden, durch welche ihm die Philosophen seiner Schule den Ammen und Pädagogen das Ihrige vorweg zu nehmen schienen.

Digitized by Google

halb des Praktischen von einer selbst die allgemeine Schullehre noch überbietenden Schroffheit. Während er aber zu wenig den äussern Gütern und der Wirklichkeit des Lebens, zu wenig aber auch zu gleicher Zeit der theoretischen Forschung einräumte, überschätzte dagegen Herillus eben diese beiden Seiten, die erstere, sofern seine Lehre von dem veränderlichen Unterzweck den er neben das höchste Gut des Weisen stellte doch nur eine verstärkende Modification von der allgemeinen stoischen Anerkennung des Vorgezogenen war, die andere aber sofern er vielleicht unter dem Einfluss peripatetischer Eindrücke den ganzen Werth des Lebens in die Theorie verlegte. So treten in diesen beiden Männern zwei Extreme auf die einerseits zwar von der herrschenden Tendenz abweichen, andererseits aber doch auch in jener nicht ohne alle Wurzeln waren, zum gewissen Zeichen, dass das schöne zum mindesten echt griechische Verhältniss von Praxis und Theorie wie es Platon bestimmt hatte, in der Stoa das Gleichgewicht verloren hatte. Die Weisheit erklärt die Stoa auch noch für eine Wissenschaft, aber das Streben nach Weisheit ist ihr doch nur die Uebung der Tugend als einer nothwendigen Kunst, und das scholastische Leben, welches im Lyceum gepriesen wurde, galt ihr nur als eine andere Art der Lust. (Zeller p. 16.) Die Stoa hatte den ersten Schritt von der Höhe des Platonismus abwärts gethan, indem sie den Begriff Gottes in den der Welt und den Begriff des Geistes in den der Sinnlichkeit aufgehen liess; der zweite erfolgte durch Epikur, der sich nicht darauf beschränkte in jener theologischen und psychologischen Hinsicht zu identificiren, sondern auch das Einzelne von jedem — innerweltlichen und innersinnlichen — Bande des Allgemeinen zu befreien gedachte. Independentismus ist daher sowohl in der Physik als in der Ethik der eigentliche innerlichste Grundzug des Epikureismus und zwar in der Physik ist er es, weil er es in der Ethik ist. Um den einzelnen Menschen in seinen sittlichen Leben als autonom auffassen zu können, wird auch in der allgemeinsten Beschreibung der Welt das Einzelne zerstückelt für sich hingestellt und jene berüchtigte kleine Declination der Atome, in der der erste Anstoss zur wirklichen Weltbildung liegt, wird nicht bloss des-

Digitized by Google

wegen ersonnen, weil sonst überhaupt kein Anfang der Dinge zu rechtfertigen wäre, sondern zugleich und insonderheit, weil die menschliche Freiheit oder vielmehr Willkür schon hier im Voraus berüchsichtigt wird [1]). Ein ethisches Motiv ist also auch hier der erste Schlüssel zur richtigen Auffassung des Systems. In dem eben Gesagten liegt dann aber auch schon weiter das ganze Verhältniss bestimmt, in welchem Epikur wie zum Demokrit einerseits, so zum Aristipp andererseits steht: er erneuert die Naturauffassung des einen aber nicht sowohl um ihrer selbst, um einer auf sie zu gründenden Wissenschaft willen, sondern lediglich wegen ihrer ethischen Bedeutung als Beruhigungsmittel, um im Genusse des Lebens nicht gestört zu werden; er erneuert das ethische Princip des andern, aber indem er ihm eine wesentlich veränderte physikalische Anschauung zur Grundlage giebt. Hedonismus setzt nicht immer mit Nothwendigkeit die mechanische Naturauffassung voraus, wie dies das Beispiel des mehr auf dynamische Ansichten zurückweisenden Aristipp beweist, aber die mechanische Auffassung ihrerseits treibt mit innerer Folgerichtigkeit zum Hedonismus. Es begreift sich daher auch leicht, dass die Differenzen des Epikur gegenüber dem Demokrit mehr von Laune und Zufall als von inneren Gründen abhängig sind, während dagegen in den ihn von Aristipp scheidenden Eigenschaften die Verschiedenheit der Persönlichkeit, sowie der wissenschaftlichen und zeitgeschichtlichen Umgebungen in sehr bedeutsamer Weise sich wiederspiegelt. Es liegt etwas ungleich Männlicheres und Naiveres, es liegt mehr Keckheit und zugleich mehr relative Wahrheit in der Manier des Aristipp als in der des Epikur. Man merkt es dem Letztern nur zu sehr an, dass er wissenschaftlich wie sittlich gleichsam ein schlechtes Gewissen bei der Aufstellung seines Princips hat, während Aristipp durch eine gewisse Harmlosigkeit in der Vertretung mit der Unrichtigkeit des vertretenen Princips ei-

[1]) Trendelenburg's (über Nothwendigkeit und Freiheit p. 158.) Bemerkung, dass weder der Atomismus ein psychologisches noch der Hedonismus ein ethisches Motiv für die Freiheit besitze, trifft meines Erachtens daher nur dann zu, wenn man, was Epikur aber nicht thut, zwischen Willkür und Freiheit unterscheidet.

Digitized by Google

nigermassen wieder aussöhnt, dies wiederum hat aber nur darin seinen Grund, dass zwischen Aristipp und Epikur in der Mitte die Erscheinung des aristotelisch-platonischen Systems lag, in welchem der Lust ihr volles Recht schon gegeben war, ohne dass man deswegen zu der Ueberschätzung derselben gelangt wäre, wie sie dem Hedonismus zu Grunde liegt.

Nach Aristipp ist das Wesen der Lust eine bestimmte Art der Bewegung, nach Epikur ist es mehr Ruhe als Bewegung. Dies athmet zunächst den kleinmüthigen Geist des Zeitalters, sowie das furchtsamere Temperament [1]) des Philosophen, es scheint aber auch sachlich als dringend motivirt gegolten zu haben durch die Polemik in welcher Platon die Bewegung zu einem blossen Mittel für den Zweck des Guten herabgesetzt hatte. Er hatte die Lust auf Bewegung zurückgeführt und eben darum schon des höchsten Charakters für verlustig erklärt. Dieser letztern Folgerung [2]) mochte aber Epikur dadurch zu entgehen glauben, dass er die Lust mehr in der Ruhe als in der Bewegung zu suchen gebot. Oder hätte dies seinen Grund etwa darin gehabt, dass er die körperliche Lust im gewissen Sinne hinter die geistige zurücksetzte? Eine Uebereinstimmung besteht jedenfalls zwischen diesen zwei Behauptungen, mag unter ihnen das Verhältniss von Grund und Folge übrigens gewesen sein wie es will und auch unmittelbar auf diese Hervorhebung der geistigen Lüste ist Platon's sorgsame Charakteristik derselben gewiss nicht ohne Einfluss gewesen. Es mögen auch andere Gründe nach dieser Seite gewirkt haben, eingeflossen in die Ueberlegung ist aber jedenfalls auch der Eindruck den der Philebus hervorbringt.

Mit der Auffassung der Lust als Ruhe und mit der Her-

---

[1]) Der Furchtsamkeit beschuldigt auch Ritter pag. 476 den Epikur während dagegen Trendelenburg ein Motiv der epikureischen Philosophie in der tapfern Bekämpfung der Furcht erblickt, (a. a. O. pag. 160) Aber des letzteren Argumentation ist offenbar nicht richtig, da nicht der tapfer genannt werden kann, der sich und Andere von der Nichtigkeit einer Gefahr zu überreden sucht, sondern nur der, der eine Gefahr als solche anerkennt, ohne sich ihr deshalb zu entziehen.

[2]) Dieselbe liegt theils direkt theils indirekt im Philebus und auch Aristoteles theilt dieselben wie Ritter pag. 465 mit Recht erinnert.

Digitized by Google

vorhebung der geistigen Lust ist aber auch endlich die dritte Aristipp von Epikur unterscheidende Forderung des letztern gegeben, nach welcher nicht die einzelzeitige Lust, sondern nur das Gesammt-System der Lüste das Ziel des Lebens sein soll, und erst hierdurch ist eigentlich eine fortlaufendere Zusammenstellung der epikurischen Gedanken mit den platonischen ermöglicht, sofern erst hierdurch der Versuch einer allseitigen Würdigung der sittlichen Beziehungen vom hedonistischen Gesichtspunkte aus einigermassen gelingen konnte, wenigstens in höherem Maasse als es beim Aristipp der Fall war. Aristipp ist wie ein Künstler mehr durch unmittelbaren Tact, Epikur durch ruhige Berechnung in seinen Lehren geleitet; Aristipp ist daher persönlich dem Platon noch immer congenialer als Epikur, aber die entwickeltere Gestalt der Lehren des letztern bietet zur Zusammenstellung mit Platon und auch mit Aristoteles doch ungleich mehr Anknüpfungspunkte dar [1]). Schon gleich die Grunddefinition der Philosophie, wonach sie eine Thätigkeit sein soll, die durch Reden und Ueberlegungen ein glückseliges Leben zu erwirken hat, ist von der Art, dass Platon zwar nichts gegen ihren Wortlaut und das was sie enthält wohl aber wegen dessen was sie vermissen lässt und wegen der Auslegung die jener Wortlaut, im Zusammenhange des Systems empfangen muss, bedeutendes einzuwenden gehabt hätte. Platon sowohl wie Aristoteles wissen ihre Worte nicht hoch und voll genug zu wählen, da wo sie uns die Aufgabe der Philosophie beschreiben wollen, Platon weiss ausserdem nicht vorsichtig genug den organischen Zusammenhang zwischen Ewigem und Zeitlichem, zwischen Theoretischem und Praktischem, zu betonen und wenn bei dieser Gelegenheit Aristoteles von ihm abweicht, so geschieht es doch vorzugsweise nur wegen seiner begeisterten Vorliebe für die Theorie. Aber

---

[1]) Hiermit soll freilich dem nicht widersprochen werden, was Zeller pag. 272. vgl. pag. 274. über die merkwürdige Bevorzugung des Sokratischen vor dem Platonischen und Aristotelischen bemerkt. Einzelne aristotelische termini begegnen uns oft, wie z. B. bei der Definition der Zeit (vgl. Ritter p. 483.) aber auch das Ganze der epikurischen Terminologie setzt das Voraufgegangensein des aristotelischen und platonischen Systems voraus.

Digitized by Google

von allem Dem findet sich nichts in jener epikurischen Definition, kein Bezug auf das ewige Jenseits und auch im Diesseitigen nur die ausschliessliche Beschreibung der Glückseligkeit als des praktischen Zweckes, dem gegenüber das in den „Reden“ vertretene Geschäft der Logik, und dasjenige der Physik, welches man in den „Ueberlegungen“ angedeutet finden mag, lediglich die Bedeutung von Mitteln besitzen [1]). Auch beim Epikur, wie in der Stoa liegt nämlich der Logik fast nur ein polemisches, höchstens noch ein formales Motiv zu Grunde, da die über beide scheinbar noch hinausgreifende Untersuchung über das Kriterium in der That nichts weiter ist als eine der Beweise durchaus entbehrende gewaltsame Abbiegung der im Theätet erzielten Resultate auf die durch den Hedonismus gebotene sensualistische Pointe [2]). Auf ein so kleines und noch dazu aus fremdem System erborgtes oder vielmehr entwendetes Besitzthum schwindet hier der ganze Inhalt jener Kunst zusammen, von welcher als einer Gabe der Götter Platon die höchste wissenschaftliche Vorstellung gehabt hatte [3]). Wie könnte ihr bei Epikur auch wohl noch eine höhere Bedeutung bleiben, da ihr Ziel in jener sensualistischen Pointe von vorne herein, d. h. von der Ethik her, ihr vorgeschrieben wird. In diesem letzteren theilt gleiches Schicksal mit ihr die Physik; auch Platon und Aristoteles hatten dieser Disciplin wegen ihrer Berührung mit der Materie den höchsten wissenschaftlichen Werth abgesprochen, was sie in ihr bringen, ist dessen ungeachtet mit staunenswerther Energie des Beobachtens und Durchdenkens verarbeitet, Epikur dagegen glaubt sich die grösste

---

[1]) Das Nähere darüber s. bei Zeller p. 208. Auch über die Fachwissenschaften urtheilte Epikur ziemlich wegwerfend und oberflächlich.

[2]) Beispielsweise beachte man wie in den bei Ritter und Preller §. 377 gesammelten Stellen überall selbst der Wortlaut des Theätet durchklingt.

[3]) Ueber Epikur's Stellung zum Principium identitatis, zur Disjunction u. a., die übrigens in unsern Berichten nicht ganz deutlich heraustritt s. Prantl p. 406. Bezeichnend ist es, dass Epikur von dem stoischen λεκτόν diesem Mittelding zwischen sinnlicher und geistiger Existenz nichts wissen will. Den Widerspruch, den Ritter (pag. 486 vgl. Ritter und Preller §. 379) zwischen den Berichten des Sextus Empirikus und Diogenes Laertius in Betreff der für die δόξα zu verlangenden Bestätigung findet, lege ich mir in der von Zeller p. 213. 1 vorgeschlagenen Weise zu recht.

Digitized by Google

fast kindische Liederlichkeit in seinen Detailerklärungen [1]), in seinen Principien aber die einfache Wiederholung [2]) früherer Standpunkte verzeihen zu dürfen, da ja mit Allem Dem nichts weiter betrieben wird, als nur die Befreiung vom wirklichen oder vermeintlichen Aberglauben [3]), ja Epikur hat selbst eine Scheu davor, eine zu strenge Gesetzmässigkeit in seiner Naturwissenschaft aufkommen zu lassen, indem er meint, dass eine solche Voraussetzung die Ruhe des sittlichen Lebens mehr noch zu beeinträchtigen vermöge, als z. B. der Glaube an menschenartige Götter [4]). Denn eben auf solche Beruhigung und Schmerzlosigkeit des Lebens wird Alles und Jedes bei ihm hingewandt: so die Weisheit, die dem Epikur wie dem Platon Haupttugend und gleichsam Substanz aller Tugenden ist, aber nicht, weil in ihr ein Band mit dem Ewigen erblickt wurde, sondern nur, weil ohne sie die gleichmässige Vertheilung und Anordnung der Lüste zu einem System des ganzen Lebens nicht erreicht werden kann, so die Freundschaft in Betreff deren einzelne Aeusserungen des Epikur immerhin edel und feinsinnig gewesen sein mögen ohne aber doch etwas Anderes als höchste Norm vorauszusetzen, als wie den Eigennutz der Lust [5]); so das ganze Staatsleben, an dem Epikur dem

---

[1]) Beispiele solcher Art s. bei Zeller p. 218. vgl. Ritter und Preller §. 382.

[2]) Daher Cicero (de nat. deor. I. 26.) denn auch in so maliziöser Weise die von Epikur für sich in Anspruch genommene Originalität anerkennen lässt — sicut mali aedificii domino glorianti se architectum non habuisse. seq.

[3]) Zu dem vermeintlichen Aberglauben, den Epikur uns austreiben will, gehört auch die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, der er seinen frivolen und nicht einmal neuen Beweis für die Gleichgültigkeit des Todes entgegenstellt. Schon Ritter hat D. L. X. 124. 125. mit dem Axioch. p. 369. zusammengestellt (p. 478. 3. 479. 1. vergl. Zeller p. 229. 2.). Dass Epikur auch die Weissagung und Aehnliches verwirft, braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden, dagegen wegen des bedeutsamen Contrastes mit der platonischen Theologie, die Unveränderlichkeit und Güte als Grundzüge des göttlichen Wesens behauptet, verdient es Beachtung, dass Epikur als solche die Unveränderlichkeit und Glückseligkeit bezeichnete (Ritter p. 502.)

[4]) D. L. X. 133. 134.

[5]) Wenn Ritter p. 474 Not. 2. die dem Epikur zugeschriebene Lehre, der Weise werde unter Umständen für den Freund auch sterben, nicht für

Digitized by Google

Liebhaber die Betheiligung offen liess, ohne aber von jener ernsten Pflicht des Einzelnen gegen die Gemeinschaft etwas zu ahnen, kraft deren Platon einst selbst die mit dem Höchsten beschäftigten Philosophen gegen ihren Willen hatte zwingen wollen [1]), so alle und jede einzelnen Lehren, unter denen keine ist, die die neuerdings zuweilen hervorgetretenen Rechtfertigungsversuche des Epikurismus als verdient erscheinen liesse. Weder einen männlichen Gegensatz gegen die Furcht, noch ein Verdienst um die Humanität, noch endlich den Ernst streng wissenschaftlicher Untersuchung vermag ich dieser Schule zu vindiciren, wie alles dies ihr neuerdings nachgerühmt worden [2]). Auch sie war allerdings ein relativ nothwendiges Glied für die Vollständigkeit der griechischen Entwickelung der Philosophie, aber ihre Nothwendigkeit reducirt sich doch darauf, dass sie die einmal im Absteigen begriffene Entwickelung eine Stufe weiter nach unten führte.

Freilich die letzte Stufe solcher absteigenden Entwickelung war doch erst mit der Skepsis erreicht, aber wie kann man sich wundern, dass auch sie nicht ausblieb, wenn man bedenkt wie viele Schwächen der ganzen früheren Entwickelung anhafteten, wie viel verborgene Widersprüche zumal in den beiden

---

aufrichtig gemeint hält, so scheint, mir dieser Zweifel unberechtigt. Unter Umständen kann ja das Leben doch noch eine grössere Durchschnittssumme von Lust besitzen, wenn es für den Freund aufgeopfert wird, als wenn es ohne diesen gespart wird.

[1]) Epikur empfahl die Theilnahme an der Politik so oft Lust dadurch zu erreichen sei, die Stoa gebot sie, so oft nicht ein höheres Interesse davon zurückhalte. Aber die meisten Stoiker haben ein solches Interesse fast immer dagegen, und die meisten Epikureer eine solche Lust fast nie darin gefunden, unpatriotisch wie sie beide waren. Epikurs Argument gegen pythagoreische und also auch platonische Gütergemeinschaft, dass dieselbe ein unter Freunden nicht berechtigtes Misstrauen voraussetze, ist wie manche andre Einzelnheit bei ihm fein und treffend, aber nicht gerade neu, denn schon Aristoteles urtheilte ganz ähnlich.

[2]) So äussern sich ausser Trendelenburg (s. o.) auch Zeller p. 242. 263. der die Aufklärungsversuche und das, was er den humanen Geist nennt, zu unbedingt als ein Verdienst des Epikur ansieht, und Ueberweg, (p. 145) der die wissenschaftliche Berechtigung des Epikureismus in dem Streben nach einer Objectivität der Erkenntniss erblickt. Noch viel oberflächlicher urtheilt auch hier, wie fast überall Denis Histoire de la morale p. 255—386.

Digitized by Google

äusserlich einander so heterogen gegenüberstehenden innerlich aber vielfach verwandten [1]), dogmatischen Systeme der dritten Periode lagen, und wie nahe endlich überhaupt beim Ermatten des wissenschaftlichen Geistes zunächst eine gewisse Zweifelsucht der Unwissenheit [2]), dann aber auch weiter eine professionelle Ausübung der Skepsis liegt. Freilich Skepsis bezeichnet fast immer nur den Anfang oder das Ende einer Periode des wissenschaftlichen Aufschwungs [3]), aber kann man sich wundern, dass sie hier auftrat, wo es wirklich mit der Gesammtentwickelung der griechischen Philosophie zu deren natürlichem Ende ging. Bezeichnend ist an dieser Gestalt in Hinsicht auf den Platonismus daher auch eben nur Das, dass dieser an Jener so gut wie gar keinen Antheil hat. Da, wo die Fackel der griechischen Philosophie überhaupt verlischt, ist auch kein Funke platonischen Geistes aufzuweisen

---

[1]) Auf diese innere Verwandschaft der Stoiker und Epikureer ist schon seit dem Alterthum häufig genug hingewiesen worden.

[2]) Diesen treffenden Ausdruck gebraucht schon Ritter p. 499.

[3]) Ständlin's Geschichte des Skepticismus ist gegenwärtig veraltet, aber die ihr zu Grunde liegende Aufgabe könnte auch jetzt noch in sehr fruchtbarer Weise erörtert werden. Jedenfalls verdient die antike Skepsis, mag sie auch an Gedankentiefe hinter einzelnen modernen Arten zurückstehen, mag auch von ihr wie von aller Skepsis gelten, dass sie an einem inneren Widerspruch zu Grunde geht, so fern sie den Geist und die Wissenschaft nur zur geistlosen Aufhebung der Wissenschaft verwendet und durch einen unvermeidlichen Zirkel in den stärksten Dogmatismus umschlägt, dennoch die Wegwerfung nicht mit welcher z. B. Sextus Empiricus von Prantl p. 500. verfolgt wird. Die Anspielungen, welche er in seinen zum Theil dialogisch verfassten Sillen auf Platon machte s. bei Mullach fragmenta philosophorum gr. p. 83. vo. 65—72. 86 und vielleicht 119. Auch für das Leben und persönliche Beziehungen des Platon sind die Skeptiker wie Sextus Empiricus, Phavorinus Berichterstatter, wenn schon in einem nicht guten Geiste.

Digitized by Google

§. 19.

Der Platonismus und die Philosophie der römischen Welt.

Nachdem die natürliche Entwickelung der griechischen Philosophie abgelaufen war, erfolgte noch eine künstliche oder jedenfalls tendenziös zu nennende Reproduction derselben durch Verpflanzung auf römischen Grund und Boden. Ueber die Umstände, unter welchen dies zweite Hauptglied der classischen Philosophie sich herausbildete, über die allgemeine Bedeutung, welche demselben zukommt [1]), bedarf es zuvor einiger Bemerkungen, ehe wir die besondere Stellung desselben zum Platonismus zu bestimmen vermögen.

Die Stadt Oropos war von den Athenern zerstört worden und zur Strafe dafür hatten die Römer eine Geldbusse über Athen verhängt die das heruntergekommene Haupt der griechischen Welt nicht zu erschwingen vermochte. Zur Erledigung dieser Angelegenheit beschlossen die Athener eine Gesandschaft nach Rom und zwar glaubten sie die edelsten Kleinodien ihrer damaligen Bildung den Römern vorführen, sie glaubten die Schätze ihrer philosophischen Weisheit bieten zu müssen, um nur ihre goldenen und silbernen Schätze behalten zu dürfen. Die hiedurch veranlasste Erscheinung des Academikers Karneades, des Peripatetikers Kritolaus und des Stoikers Diogenes in Rom war der entscheidende Anstoss durch welchen es wenn auch nicht überhaupt zuerst, so doch zuerst in nennenswerther Weise, wenn auch nicht ohne auf Schwierigkeiten zn stossen so doch ohne diesen Schwierigkeiten auf die Dauer zu unterliegen, eine Philosophie in Rom gab [2]). Ueberlegt man diesen scheinbar so zufälligen Anlass

---

1) Vgl. mit unserer Auffassung die freilich nur zum Theil zusammentreffenden Bemerkungen bei Braniss Entwicklungsgang der Philosophie Breslau 1842. p. 238. seq.

2) Die bekannten Belegstellen findet man z. B. bei Ritter und Preller §. 450.

Digitized by Google

und nimmt dazu den geringen Erfolg, den nach der streng wissenschaftlichen Seite hin alles Philosophiren innerhalb der römischen Welt nur davon getragen hat, so kann man ungewiss werden, ob überhaupt ein bedeutsamer, wohl erkennbarer Plan der weltgeschichtlichen Oekonomie hinter dieser Versetzung des auf griechischem Boden entstandenen und vergangenen Gewächses innerhalb der römischen Welt verborgen liegt. Indessen führt zur Wahrnehmung eines solchen Plans schon die Beobachtung der bezeichnenden Eigenthümlichkeiten, durch die sich das Ganze der römischen Philosophie von dem der griechischen unterscheidet. Die römische Philosophie ist von Anfang an in ihren Tendenzen ungleich praktischer und populärer, wenn schon zugleich in ihren Voraussetzungen gelehrter gewesen als die theoretisch-aristokratische und doch zugleich naivere Art der Griechen. Eben deswegen steht jene hinter dieser an wissenschaftlicher Tiefe, Frische und Originalität zurück. Noch unmittelbarer als bei den Griechen melden sich jetzt die Bedürfnisse und Schäden des praktischen Lebens zu einer Berücksichtigung auch durch die Philosophie. Noch grösser wird der Umfang der Massen angesetzt auf die man wirken will: nicht ein Volk nur ist es, nicht eine bevorzugte Classe desselben, sondern die Gesammtheit der allmälig immer mehr in weltbürgerlicher Einheit gedachten Menschheit [1]). Aber eben zur Erreichung dieser Zwecke nöthigt die blosse Thatsache des Voraufgegangenseins der griechischen Philosophie zu einer viel vorsichtigern Vorbereitung gelehrter Art. Man wagt nicht sofort eigene Gedanken zu haben, ehe man sich nicht mit mehr oder minder Gründlichkeit über die Gedanken der Griechischen Philosophie unterrichtet hat, man übersetzt ehe man producirt, man resumirt und polemisirt mehr als der Frische der eigenen Gedankenbildung zuträglich war. Man wirft in materieller Hinsicht namentlich die Fesseln der Nationalität, in formeller die des Systems ab, nur um sich desto ungehemmter nach möglichst vielen Seiten verbreiten zu können, und ohne dabei zu bedenken, wie jene angeblichen Fesseln doch

[1]) Macaulay sagt einmal, jede wissenschaftliche Lehre büsse an ihrer inneren Würde, sobald sie auf ein grösseres Publikum zu wirken beginne.

Digitized by Google

auch zugleich Quellen des eigenthümlichsten wissenschaftlichen Lebens gewesen waren. Jenen Fesseln entging man, aber dilettantische Unsicherheit, egoistische und kosmopolitische Oberflächlichkeit nahmen statt dessen Ueberhand. Will man sich alle diese und ähnliche Unterscheidungszeichen zwischen griechischer und römischer Philosophie auf Einen allgemeinen Ausdruck zurückbringen, so kann es vielleicht am kürzesten in Anknüpfung an jenes früher erwähnte Wort des Platon geschehen, nach welchem dieser für die Verwirklichung seiner hochgespannten Forderungen in einem doppelten Falle das Beste zu verhoffen wagte, entweder wenn die Philosophen zur Herrschaft gelangten oder auch wenn die Herrscher des Staats zu philosophiren begönnen. Man kann sagen, dass in der griechischen Philosophie immer nur das erste versucht, wenn schon nie mit dauerndem Erfolge erreicht sei. Sokrates wollte ja dem Staate gute Bürger erziehen und er glaubte es nicht auf besserem Wege zu können als durch die Philosophie. Die Antwort, welche Athen darauf gab, war, dass es ihn als gottlosen Neuerer, als einen Verderber der Jugend mit dem Tode bestrafte. Auch Platon legte in die ganze Ausmalung seines politischen Ideals zu viele und bestimmte Beziehungen auf sein Volk und seine Zeit, als dass ihm nicht in höherer Form eine ähnliche praktische Endabsicht aller seiner Bestrebungen zugeschrieben werden müsste wie dem Sokrates und wenn er dessen ungeachtet ein weniger angefochtenes Schicksal als dieser hatte, so lag dies darin, dass er weniger zudringlich und concret heraustrat. Endlich auch Aristoteles war ein Philosoph, der nicht daran zweifelte dass für die Besserung und Bewahrung des praktischen und politischen Lebens eins der wesentlichsten Mittel die Wissenschaft sei, wie wenig diese Wahrheit aber durch ihn selbst bekräftigt werden konnte, das zeigt am Besten sein Verhältniss zum Alexander. Alle drei Haupt-Philosophen [1]) zeigen also, dass

[1]) Ueber die Epikureer und Stoiker haben wir uns auch in dieser Hinsicht oben geäussert. In der skeptischen Consequenz liegt gar kein bestimmtes Verhältniss zur politischen Betheiligung. Die Stellung der Vorsokratiker aber erforderte eine längere Auseinandersetzung, als wir sie hier geben dürfen, wo es sich nur um das allgemeine Resultat handelt.

Digitized by Google

bei ihnen nur das erste Glied jener platonischen Alternative versucht und misslungen sei, es blieb somit der römischen Philosophie die Möglichkeit und Aufforderung das zweite zu versuchen. Dass in der römischen Philosophie dies wirklich geschehen ist, ist in meinen Augen die weltgeschichtliche Bedeutung derselben, die zugleich ihre innere Zugehörigkeit zur griechischen Speculation, ihren Antheil an deren Classicität begründet [1]). Es sollte dem Heidenthum gegeben sein innerhalb seines Bezirks sich so erschöpfend als möglich und nach allen in dasselbe gelegten Kräften auszuwirken, darum sehen wir nicht blos in Griechenland die Philosophen nach der Herrschaft, sondern auch in Rom die Herrscher und Lenker des Staats nach der Philosophie trachten. Man denke doch nur zunächst an die beiden mächtigen Kaiser welche auf dem Throne philosophirt haben; an Marc Aurel, den Vertreter eines der frühesten Standpunkte aus dem römischen Weltalter, und an Julian, der sich anklammerte an denjenigen philosophischen Standpunkt, der zuletzt erschien und alle seine Vorgänger zu absorbiren gedachte. Aber auch sonst sind es in Rom zu allen Zeiten einflussreiche Staatsmänner, Redner und Rechtsgelehrte seit den Tagen des Cicero gewesen, welche philosophirt haben, äusserlich war daher der Zusammenhang zwischen Praxis und Philosophie unter den Römern grösser als unter den Griechen, man will auch das Gelehrteste was man erforscht, nur für das allgemeine Bedürfniss und das Beste Aller verwerthen. Nur dass man innerlich nicht auch die vollen Consequenzen zieht. Wenn in Griechenland das erwünschte Ziel ausblieb vor Allem wegen einer Schuld die auf Seiten der Philosophie selbst lag, hier wurde es nicht erreicht

---

[1]) Factische Diremtion des der Idee nach Zusammengehörigen ist einer der allgemeinsten Züge in der formellen Signatur der ganzen heidnischen Geschichte, offenbar, weil das in Dieser sich bewegende Leben seinen innern Einheitspunkt verloren hat. Indem aber grade dadurch die auseinander gerissenen Glieder einzeln sich mit desto grösserer Selbstständigkeit zu entwickeln vermögen, gewinnt das Ganze der heidnischen Geschichte wiederum eine andere, höhere Einheit, die aber nicht sowol in den von den Völkern selbst als vielmehr in den von Gott mit ihnen verfolgten Absichten besteht.

Digitized by Google

weil dieselben Praktiker, die sich zur Philosophie bekennen, dieselbe nichts desto weniger verläugnen, sobald es sich um die unmittelbare Berührung mit dem praktischen Leben handelt. Wer hätte je mehr Worte von der Philosophie gemacht als Cicero, und doch werden wir gleich näher sehen, wie er nur dann philosophirt, wenn ihm das Politisiren und Rhetorisiren entweder noch nicht oder nicht mehr zu Gebote steht. Auch Seneca, auch Marc Aurel u. A. lassen doch ihre Philosophie jedes Mal zu Hause, wenn sie auf's Forum gehen und wenn bei den Neuplatonikern allerdings eine andere Absicht vorliegt, so beweist doch auch bei ihnen grade der Erfolg, wie wenig selbst dann wenn die Initiative von der Praxis ausging der Bund der letztern mit der Philosophie durchzuführen war. In Griechenland hatten die Philosophen Herrschaft erstrebt, aber dies Streben war weder ihnen selbst noch dem Volke zum Heil ausgeschlagen, und in Rom hattten die Herrscher angefangen zu philosophiren, aber ihre Philosophie hatte ihre Herrschaft nicht wirklich ergriffen und durchdrungen, ihre Herrschaft hatte jedenfalls die Schäden des wirklichen Lebens, den Einsturz aller seiner damaligen Grundlagen nicht zu verhindern vermocht. Auf einem doppelten Wege geschlagen stand somit die alte Welt da, ohne zu jener Einheit vom philosophischen Wissen und praktischen Leben durchzudringen zu wissen, deren Herstellung ihr doch ein stets sich erneuendes Bedürfniss war. Braucht es hier noch langer Ausführungen, um darauf hinzuweisen, dass sich eine höhere Absicht der angedeuteten Art eben in dieser zunächst das Auge berührenden Erfolglosigkeit durchsetzte und ist nicht auch speciell die bedeutsame Stellung die der Platonismus einnimmt, ohne Weiteres klar? Denn die von ihm als Bedingung für einen bessern Zustand des Staatswesens gestellte Alternative konnte uns ja so eben zur Orientirung über die allgemeinste Bedeutung der römischen Philosophie dienen. Und selbst wenn man noch das als eine wesentliche, mit dem Bisherigen noch nicht berührte Seite in ihrer Bestimmung hervorheben wollte, dass die Verpflanzuug der Philosophie von Griechenland nach Rom gleichsam das Vorspiel, ja die unerlässliche Vorbereitung für deren Versetzung in die christliche Welt gewesen sei, so lässt

Digitized by Google

sich doch auch daran gleichfalls die bedeutsame Rolle des Platonismus nachweisen. Wie ohne die einleuchtende Klarheit und Tiefe seiner Gedanken ohne die Schönheit und Anmuth seiner Formen die Loslösung der Philosophie vom griechischen Boden jedenfalls nicht mit der gleichen Leichtigkeit möglich gewesen wäre, so auch weiterhin nicht das fruchtbare Eindringen derselben in die christliche Welt. Die Geschichte des Platonismus erzählen, heisst daher auch für diese Zeiten, den rothen Faden nachweisen, der sich durch die philosophische Entwickelung der Haupt-Probleme überhaupt hindurch zieht [1]).

Betrachtet man nun die einzelnen Gestalten dieser Epoche, so gliedern dieselben sich wie in andern Beziehungen so auch in Hinsicht ihrer Stellung zum Platon, in zwei Gruppen, deren eine den Zusammenhang mit dem Voraufgegangenen fast ausschliesslich zu vermitteln bestimmt scheint, während für die andere der Versuch der neuen eigenthümlichen Leistungen das Vorherrschende war; die treibenden Motive der erstern sind daher auch noch mehr von rein ethischer Art während dagegen die der andern mehr und mehr eine religiöse Färbung annehmen. Die Hauptglieder der ersten Gruppe, von unbedeutendern und weniger zusammenhängenden Namen abgesehen, sind Cicero und die jüngere Stoa, ebenso die der zweiten der Neupythagorismus und der Neuplatonismus. Für Philo von Alexandrien aber, den man vielleicht auch noch in diesem Zusammenhange erwarten könnte, behalten wir uns die geeignetere Stelle in der Verbindung mit den christlichen Ideen vor [2]).

---

[1]) Hiernach ermesse man, ob und wie weit die Bemerkung von Braniss Entwickelungsgang der Philosophie p. 246. richtig ist, dass selbst die grossen speculativen Formationen des Platon und Aristoteles nur in der gelehrten Forschung oder höchstens in der Anerkennung einzelner isolirt stehender Individuen noch fortgelebt hätten, während dagegen Epikureismus und Stoicismus einander unüberwindlich gegenüber gestanden und sich allein in die allgemeine Beherrschung der römischen Welt getheilt hätten. — Uebrigens mögen hier als solche Individuen aus der Röm. Welt, die den Platon verehrten, nur genannt werden, Cato (über dessen Selbstmord nach Lecture des Phaedo man vgl. v. Heusde in dem später anzuf. Buche p. 288 thes. 8.) Scipio (Cicero de rep. IV 3. „tuus Plato“) Brutus vgl. v. Heusde p. 285. thes 3. u. Plutarch vita Bruti 6. 97.)

[2]) Die Namen, die sich sonst noch aus diesem Zeitalter der Phi-

Digitized by Google

Wenn man hin und wieder den Cicero als den römischen Platon [1]) bezeichnet findet, so liegt dem allerdings eine bis auf einen gewissen Grad richtige Wahrnehmung zu Grunde. Es ist dies die Wahrnehmung von der völligen Singularität, welche, wie Platon als Gipfel der griechischen, so Cicero als Anfänger der römischen Philosophie besitzt; und wenn daher irgend einer von den Römern mit diesem Ehrentitel geschmükt werden soll, so kann es freilich nur Cicero sein. Nur ihm ist es gelungen, eine mit dem ächt- und alt-römischen Volks-Charakter nach allen oder doch den meisten Seiten übereinstimmende Philosophie herzurichten. Er hat die Philosophie als Rednerin auftreten lassen, in welcher Gestalt allein sie eine allgemein anerkannte Existenz auf dem römischen Forum und in der Hauptstadt überhaupt zu gewinnen vermochte; und wenn auch andre das Gleiche nach ihm gethan haben, dass er der erste war, der sich durch kein Vorurtheil und keine in der Sache selbst liegende Schwierigkeit von dem Versuche abschrecken liess, den Griechen auch den Ruhm des Geistes und der Philosophie zu entreissen, den einzigen, den sie noch vor den Römern gerettet zu haben schienen, das sichert immerhin dem Cicero eine Bedeutung für die römische Philosophie wie sie sonst kein Zweiter in Anspruch nehmen kann. Aber freilich dabei bleibt diese ganze Grösse des Cicero doch immer nur eine sehr relative und nach dem Niveau, über das er sich erhebt, abzumessende. Ein römischer Platon mag Cicero immerhin sein, ein Platon an sich ist er deswegen noch lange nicht. Ungleich richtiger ist es daher auch, wenn man nicht sowohl diese beiden Männer zu einem Doppelstern zu identificiren sucht, als vielmehr sich einfach damit begnügt die Abhängigkeit des römischen Denkers vom griechischen, die ausserordentliche Verehrung, welche jener diesem zollt, mit einem Worte also den Philo-Platonismus des Cicero an's Licht treten zu lassen. Das ist ein Gesichtspunkt, der schon im Al-

---

losophie beibringen lassen sind eben nur Namen. Sie werden in dem Folgenden daher auch entweder ganz übergangen, oder doch nur gelegentlich erwähnt werden.

[1]) Treffender noch könnte Cicero der Römische Baco heissen.

Digitized by Google

terthume selbst mehrfach aufgestellt und auch neuerdings zusammenhängend durchgeführt ist [1]). Schon Plutarch zeigt in seiner Biographie, dass Cicero in Anlage und Bildungsgang viel Congeniales mit Platon besessen habe und vollends Quintilian vindicirt dem Cicero nicht nur demosthenische Kraft neben isokrateischer Anmuth sondern neben Beiden auch platonischen Reichthum, ja er setzt hinzu, dass Cicero, wie in andern Stücken, so besonders in seiner philosophischen Schriftstellerei, der sich bald verbergende, bald offen zeigende Aemulus Platonis gewesen sei. Und namentlich diese letztere Bemerkung findet sich auffallend bestätigt; es handelt sich bei Cicero nicht etwa nur um ein unbefangenes Abhängigkeitsverhältniss von Platon, vielmehr durch vieles, was den Cicero angeht, zieht sich ein tendenziöses und zuweilen selbst nicht von Kleinlichkeiten freies Anlehnen an den Platonismus, ein sich selbst Parallelisiren oder Rivalisiren mit demselben. Wir werden uns dies wohl am Besten vorzuführen im Stande sein, wenn wir uns zunächst die zahlreichen Lobeserhebungen vergegenwärtigen, mit welchen Cicero im Einzelnen den Platon erhebt, Lobeserhebungen, die auch schon deswegen diese Erwähnung verdienen, weil sie in der lateinischen Welt, u. A. auch bei den lateinischen Kirchenvätern lange nachhallen, und sodann sowohl aus seinem persönlichen Bildungsgange als auch aus seiner Philosophie als dem Resultate desselben die Berührungspunkte mit Platon hervorheben.

---

[1]) Plut. vit. Cic. 2. Quintil. X. I. Schriften, wie die von Wunderlich, Waldin, Blumenthal, Gernhard, Gylden, Müller u. a. dürfen hier theils als veraltet, theils, weil sie nur in einzelnen Punkten Cicero und Platon zusammenstellen, übergangen werden. Hervorzuheben ist dagegen J. A. C. v. Heusde's M. T. Cicero φιλοπλάτων 1836. Trajecti ad Rhen. (mit dem aus seines Vaters Initia II. p. 97. entlehnten Motto: siquis Romonarum alius, Cicero nobis dicendus Romanorum Plato videtur) dem sich C. F. Hermann de interpretatione Timaei Platonis dialogi a Cicerone relicta Göttinger Progr. 1842. sowie Krische's Ciceronianische Arbeiten anschliessen. Uebrigens spricht v. Heusde seine Auffassung über das Verhältniss beider Philosophen am Präcisesten p. 286. thesis 1. aus: nec Platonicus fuit Cicero, nec Platonis in scribendo imitator, sed in studiis suis omnibus quod ipsius scripta probant, φιλοπλάτων; wozu man die nähere Ausführung vgl. p. 277. de praecipuo philos. Ciceron. fonte.

Digitized by Google

Dass Cicero von schwärmerischer Verehrung gegen das Platonische erfüllt gewesen, wird man nicht bezweifeln wollen, wenn man ihn selbst bekennen hört, dass er vielleicht mehr als gut seiner Bewunderung für Platon Ausdruck gegeben habe [1]). Nicht allein die Weisheit, der Ernst und der Gedankenreichthum, also Vorzüge sachlicher Art sind es um derentwillen Platon ihm als der princeps doctrinae et ingenii, als der philosophorum omnium princeps, ja sogar als der erste unter Allen gilt, die je geredet oder geschrieben haben, sondern nicht weniger hoch stellt Cicero auch die formellen Vorzüge sprachlicher und stylistischer Art, welche er am Platon bewundert. Er giebt Denen nicht Unrecht, die behauptet hatten, wenn Jupiter griechisch redete, so würde er so reden, wie Platon es gethan, er kennt keinen, der in seinem Schreiben grössere Vorzüge der Beredsamkeit, der Fülle, der Anmuth, entfaltet habe; er nennt ihn und gewiss sehr mit Absicht, den Homer der Philosophen, um nicht blos die philosophische, sondern auch literar-historische Bedeutung hervorzuheben, und wenn er an der einen Stelle sagt, Platon sei nicht bloss ein Meister der Sprache, sondern auch der Tugend und des Geistes, so dreht er es an einer andern auch wohl gradezu um, wenn er sich hier dahin steigert, Platon sei der gewichtigste Meister und Urheber nicht allein des Erkennens, sondern auch des Redens gewesen. Seine ganze Rede bezeichnet er gelegentlich als aus dem hohen und heiligen Quell platonischer Philosophie geflossen, wie er denn Platon wirklich auch oft wörtlich genug copirt; er thut es um so unbedenklicher, je grösser die Autorität ist, die er dem Platon beimisst, denn da heisst es noster Plato, deus ille noster Plato, deus quasi quidam philosophorum und wie das Prädicat divinus von ihm oft hinzugefügt wird, wo er etwas vom Platon erwähnt, so gesteht er auch gradezu, dass dieser Eine ihm statt Tausende gilt, dass dessen Autorität ihn bricht selbst wo derselbe keinen Grund hinzufügt, ja dass er es selbst nicht scheut, mit dem Platon zu irren, statt mit gewöhnlichern Gewährsmännern

[1]) Die Zusammenstellung solcher laudes s. bei v. Heusde p. 1—3. coll. p. 270.

Digitized by Google

das Wahre zu erkennen. Das ist doch wohl das stärkste von Autoritätsbefangenheit, was wenigstens ein Philosoph je geleistet hat und zugleich ein sehr unplatonischer Zug, da ja der platonische Sokrates so oft die Forderung ausspricht die Rücksicht auf die Sache der auf die Person vorangehen zu lassen.

Aber Cicero hatte auch allerdings seinen guten Grund dazu mit überschwenglicher Begeisterung denjenigen unter den alten Philosophen zu erheben, dem er ohne Uebertreibung zu reden, einen nicht unbeträchlichen Theil aller seiner rednerischen, wie philosophischen Erfolge verdankte. Sein Leben zeigt den Anlass, seine Schriften zeigen den Grad dieser Abhängigkeit, in welcher er von Platon gestanden. Cicero war nemlich von früh auf zu einer begeisterten Beschäftigung mit den griechischen Schriftstellern der verschiedensten Literaturgattungen hingeführt worden. Seine grossen Vorbilder M. Antonius und Lucius Crassus, der Dichter Archias, sowie sein Freund Atticus, ein Zusammentreffen von sachlichen und persönlichen Anregungen der mannichfachsten Art bestimmte den Cicero nicht blos zu enthusiastischer Liebe für das griechische Alterthum, sondern rieth ihm auch dessen Nachahmung auf's ernstlichste an. Er liest, er übersetzt zum Theil die griechischen Dichter [1]) und Redner, den Xenophon und u. A. auch den Platon. Zweimal in seinem Leben hat er umfänglichere Stücke des Platon übersetzt, aber zu sehr verschiedenen Zeiten seines Lebens und in sehr verschiedener Absicht, das eine Mal den Protagoras [2]) in seiner frühesten Jugend, wo es ihm darauf ankam, sich durch solche stylistische Aufgaben nicht sowohl auf seine philosophische, als vielmehr auf seine politisch-rhetorische Laufbahn vorzubereiten, und das andere Mal den Timaeus [3]) in seinem letzten Lebensjahr zu einer Zeit

[1]) Ich hebe hiervon nur den Aeschyleischen Glaukos hervor, über den man v. Heusde p. 29. 30. sehe. Auch Platon Rep. X. p. 611. kennt ja die Sage.

[2]) Diese Uebersetzung existirte noch zu Priscians und Donats Zeit; die anderer Platonica hatte Cicero nie herausgegeben. vgl. v. Heusde p. 92. aber auch C. F. Hermann p. 14.

[3]) Das Nähere s. b. v. Heusde p. 274. u. Hermann a. a. O. Mitunter

Digitized by Google

wo er durch Sammlung alles dessen, was ihm für die römische Philosophie ein Bedürfniss und von Werth zu sein schien, seinem eigenen Standpunkt einen gewissen Abschluss zu geben gedachte, und so erscheint uns also schon äusserlich, d. h. nach der Anleitung seiner schriftstellerischen Production angesehen, der ganze Kreis seiner Lebenswirksamkeit eingefasst durch ein genau in's Einzelne eingehendes Studium des Platon. Aber auch noch tiefer angesehen bildet der letztere das eigentliche Band wie zwischen der Beredsamkeit des Cicero und seiner Philosophie, so auch zwischen den einzelnen Bestandtheilen der letztern.' Das erklärt sich auch ungesucht und auf das Vollständigste aus Cicero's wissenschaftlichem Bildungsgange; seine früheste Anregung für die Philosophie war freilich weder platonischer noch dem Platon verwandter Art, sie kam ihm vielmehr durch den eigenthümlich modificirten Stoicismus des Rechtsgelehrten Scaevola, aber diese Anregung war auch überhaupt nur wenig intensiver Art und über des Scaevola's philosophische Bedeutung dachte Cicero später wohl nicht grade vortheilhafter, als etwa über die des Cato. Ungleich tiefer überhaupt und speciell für Platon nachhaltiger wirkte auf ihn der Aufenthalt des Academikers Philo zu Rom sowie sein Verkehr mit dem Academiker Antiochus und dem Stoiker Posidonius, während seines eigenen sechsmonatlichen Aufenthalts zu Athen und des etwas kürzeren zu Rhodus [1]).

---

redner waren der Peripatetiker Cratipp und der Platoniker P. Nigidius Figulus. Wiewohl Cicero zur Auslegung des Timaeus manches für uns verlorene Hülfsmittel wie z. B. Posidonius Commentar benutzt haben mag, urtheilte dennoch Hieronymus (comm. in Amos. c. 5 opp. tom. V. p. 103. cf. tom. IV. p. 135) obscurissimum Platonis Timaeum ne Ciceronis quidem aureo ore factum esse planiorem.

[1]) Ausserdem waren Cicero's Lehrer die Epikureer Phaedrus und Zeno, sowie der Stoiker Diodot. Ueber Philo vgl. academ. 4. Brutus 89 de orator. III. 28. I. 11. Tuscul. II. 3. mit der von v. Heusde p. 117. widerlegten Aeusserung des Augustin contra academ. III. 18.: Philo-jam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat, et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare. Von Antiochus heisst es ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωικά. Dass Posidonius auch seine platonische Vorliebe schon von seinem Lehrer Panaetius überkommen, bemerkt v. Heusde p. 134. coll. 129. 139. 140. 4.).

Digitized by Google

Cicero selbst (de fin. V. 1. leg. II. 1.) hat uns in ansprechender Weise den begeisternden Einfluss geschildert, den diese ganze Reise auf ihn geübt habe, im Sinne des Philhellenismus, ja gradezu des Philoplatonismus. Während seine Begleiter zum Theil an den Strand hinunter liefen, um dort an den Stellen zu sein, wo Demosthenes dereinst die Kiesel im Munde seine Beredsamkeit geübt habe, schwebte ihm dagegen mit ganz besonders eindringlicher Kraft die verehrte Gestalt des Platon vor Augen, so oft er sich unter den freilich auch damals schon verwüsteten Oliven der Akademie erging. Und wie er sich durch Atticus eine Statue des Platon nachsenden liess, die er nach seiner Rückkehr zum Schmuck seiner römischen Wohnung bestimmte, so strebte er sowohl sein tusculanum als auch sein puteolanum ganz in Erinnerung und nach dem Vorbilde der Academie gleichsam also als den Schauplatz des römischen Platon einzurichten. Indessen wichtiger als diese Aeusserlichkeiten [1]) ist es ohne Frage, dass Cicero von jenen drei Lehrern eine gemeinsame auf den Platon bezügliche und fortan seine ganze spätere Richtung bestimmende Einwirkung erfahren musste. Beide Akademiker pflegten nachdrücklich auf Platon zurückzuweisen, um in ihm eine höhere Ausgleichung zu finden für die Differenzen welche sowohl die Academiker unter sich, als auch diese von der Stoa schieden. Platon als ein gemeinsames Terrain für die streitenden Richtungen und die Differenzen der genannten als möglichst gering anzusehen, bleibt fortan ein Lieblingsgedanke des Cicero, den er dann auch noch weiter auf das Verhältniss der Akademie und Stoa zu den Peripatetikern ausdehnt. Eben hierin liegt auch schon das tendenziöse am Cicero wie es in ähnlicher Weise überhaupt an den Erscheinungen dieses Zeitalters zu bemerken ist. Wie sein Standpunkt überhaupt mehr der eines philosophischen Welt- und Staatsmannes, eines in der Philosophie dilettirenden Redners als eines eigentlichen Philosophen von Fach ist, so lässt derselbe sich näher dahin cha-

---

[1]) Man vergleiche sie mit Dem, was von ähnlicher Art aus dem Zeitalter der Wiederherstellung der Wissenschaften berichtet wird. Belegt werden sie bei v. Heusde p. 4. 107.

Digitized by Google

racterisiren, dass er ein mässiger Skepticismus ist, der aber unmittelbar in einen ziemlich unmässigen Eklecticismus umschlägt und diese Beschaffenheit geht ohne Zweifel auf den zusammentreffenden Einfluss jener drei Philosophen zurück. Zwar hat Cicero an jeder Hauptgestalt der alten Philosophie [1]) am Platon, Aristoteles und den Stoikern etwas auszusetzen und eben dieser Widerspruch unter so grossen Autoritäten deutet nach ihm schon auf die schwer erkennbare Natur der Wahrheit hin, begründet also den skeptischen Zug in ihm, aber ermässigt und in's Eklektische umgewandelt wird der letztere doch immer wieder bei ihm durch den imponirenden Eindruck, den jene wissenschaftlichen Leistungen auf ihn gemacht haben. Er meint die Wahrheit möge schwer erkennbar sein, sonst hätten so grosse Männer sie schwerlich so oft sei es ganz verfehlt, sei es nur im Streit mit einander, zu behaupten vermocht aber völlig unerkennbar kann sie deswegen doch auch nicht sein, angesichts eines so reichen Capitals von Erkenntnissen, das sich bei jenen findet. Dies Capital muss aus ihnen Allen zusammengesucht werden. Es ist an sich nur Eine Wahrheit, aber für uns findet sie sich vertheilt und in verschiedenem Maasse vorhanden bei den Stoikern, dem Platon und Sokrates, bei denen Allen man daher in die Schule gehen muss ohne sich an einen Einzelnen zu verkaufen. Dies ist das philosophische in diem vivere dessen zweideutiges Schillern leicht zu tadeln ist, das er uns aber als die allein richtige Methode zu rühmen nicht müde wird. Höchstens erleidet die Anwendung dieser Methode dadurch noch eine gewisse Einschränkung und Modification, theils dass er nicht bei Allen gleich viel Wahrheit anerkennt, sondern z. B. beim Epikur weniger als in der Stoa und wiederum in dieser weniger als beim Platon, theils dass er den einen Philosophen besser kennt, als den andern, wie er z. B. Platon und die Stoa äusserst

[1]) Vgl. Zeller p. 375. Ritter p. 137. p 118 „so sehr er den Platon und Aristoteles rühmt, so hat er sich ihrer doch weit weniger bedient, als der Stoiker, der Epikureer und neuen Akademiker." Für Epikurisches kommen besonders die Bücher de finibus und de natura deorum in Betracht; letztere nach den neuerdings über ihre Quellen gewonnenen Aufschlüssen vorzugsweise bezeichnend für seine oberflächliche Art zu arbeiten.

Digitized by Google

umfangreich kennt und benutzt, — von ersterem nachweisbar fast jeden Hauptdialog — während dagegen Aristoteles ihm ungleich unzugänglicher gewesen zu sein scheint. Ja er erblickt diese seine Methode sogar bei den grössten Philosophen der Vorzeit schon in Anwendung, er erblickt sie in dem Muster seiner unmittelbaren Lehrer von der Stoa und Academie, in der Epoche der ältern Academiker, in dem Aufwerfen von Aporien beim Aristoteles, zuletzt und vor Allem aber in dem sokratisch-platonischen Dialog, den er selbst bis ins Kleinste hinein nachgeahmt zu haben glaubt. Verfolgen wir diese Andeutung jetzt noch mehr ins Einzelne, so wird es zunächst schon nicht befremden dürfen, dass Cicero's rednerische Schriften so selten Gelegenheit gefunden haben sei es in einzelnen Aeusserungen sei es in Nachahmungen seine Verehrung für Platon hervortreten zu lassen. Denn dies liegt ja in der Sache selbst begründet, in der Beschaffenheit solcher Documente der politischen oder gerichtlichen Beredsamkeit und auch auf seine früheste zum Gebiet der rhetorischen Theorie gehörige Schrift de inventione findet wenigstens etwas Aehnliches seine Anwendung [1]). Grade dann überrascht es aber um so mehr, wenn gelegentlich nun doch einmal eine platonische Reminiscenz ausdrücklich und mit Bewusstsein als solche in dem Munde des Redners hervortritt. So geschieht es z. B. in jener eigenthümlichen schon früher angedeuteten Stelle aus der Rede pro Murena, (29) in welcher Cicero bei Gelegenheit des alten Cato einen höchst bezeichnenden Gegensatz macht zwischen den unwahren und rigoristischen Paradoxien, zu wel-

---

[1]) v. Heusde geht offenbar zu weit in den platonischen Reminiscenzen, die er auch in dieser Klasse von Cicero's Schriften voraussetzt. Mehrere seiner Anführungen gehen entweder gar nicht, oder doch nur sehr mittelbar auf Platon zurück (de inventione wird mit Phaedrus, Gorgias, Protag. Rep. VI., pro Archia mit platon. Aeusserungen über Beredsamkeit, Dichter und Nachruhm, und vollends die Personificirung des Vaterlands in d. Catilinarien mit der gleichen im Menexenus und den Gesetzen im Kriton zusammengestellt). Unverkennbar ist dagegen die Beziehung des de orator. auf den Phaedrus (des exordium auf die Platanen, des Schlusses auf das Lob des Isokrates) u. nach ad Attic. c. IV. 16 auch auf die Republik (das Wegbleiben des Scaevola.

Digitized by Google

chen der Stoicismus bei seiner Einführung in das römische Leben Veranlassung gegeben hatte, einerseits, und dem mildernden und besonnenen Einfluss anderer Seits, den die Philosophien des Platon und Aristoteles auf ihre Anhänger auszuüben pflegen. Man wird sich wohl nicht irren, wenn man hierin zugleich eine Beziehung auf seine eigene Erfahrung erblickt. Hatte doch auch er sich ungleich mehr durch seine spätern aristotelisch-platonischen Studien befriedigt gefühlt, als durch den barokken Stoicismus des Scaevola, der eben so wenig mit den römischen Traditionen als mit den Anforderungen der griechischen Wissenschaft in rechtem Einklang stand. So finden wir also in allen Schriften des Cicero die vor seinem 46. Jahre liegen ein verhältnissmässig sehr geringes Heraustreten des Einflusses, welchen auch damals schon längst die platonische Philosophie auf Cicero ausgeübt hatte, dagegen ganz anders steht es um Alles, was nach diesem Zeitraume liegt, um die rhetorischen Arbeiten der Bücher de oratore und des orator, um die mehr politischen de republica und de legibus [1]), welche auch schon in ihren Titeln die platonische Reminiscenz zur Schau tragen und endlich um die rein philosophischen Arbeiten, deren Production ja bekanntlich den grösstentheils thatenlosen Abend im Leben des Cicero ausfüllte. In allen diesen Werken werden wir nun sowohl in Hinsicht auf die äusserliche Form, als auch auf den Inhalt einen sich fast ununterbrochen steigernden Einfluss des Platonismus bemerken können.

Es ist Ein Grundgedanke um den sich schon gleich die rhetorischen Schriften wie um ihren Mittelpunkt drehen und

---

[1]) Ausser der Rhetorik, dem Orator und den Officien sind alle uns hier angehenden Schriften Ciceros „in dialogo et disputatione," aber nur die Leges gehören zur 4ten der beim Platon unterschiedenen Klassen. In ihnen theilte Cicero sich selbst eine Rolle zu, worüber v. Heusde p. 235. durchaus richtig urtheilt, quod magnopere a Platonis consuetudine abhorreat, veraeque dialogi naturae minime sit consentaneum. Auch Zeller p. 364. hat übrigens Recht, wenn er Cicero's Darstellungsform, abweichend von dessen eigner Meinung mehr auf Karneades, als auf Platon und Sokrates zurückführt. Das Genaueste über dieselbe findet sich bei Krische die theolog. Lehren p. 12. seq.

Digitized by Google

von diesem bekennt Cicero selbst, dass er ihn dem Platon verdanke. Dies ist der Bund von Philosophie und Beredsamkeit, den er gleich sehr um beider Seiten willen fordert. Persönlich beruft er sich dafür auf seine eigenen rednerischen Erfolge, deren Grund er nicht sowohl auf die rhetorum officinae als auf die academiae spatia zurückführt, sachlich aber auf das Alles gemeinsam unter sich verknüpfende Band der Einheit das zwischen allen einzelnen Künsten und Wissenschaften bestehen und seinen frühesten Ursprung in der Philosophie haben soll [2]). Das ist auch in der That ein echt platonischer Gedanke, der uns vom Phaedrus an wiederholt in den platonischen Dialogen bis zur Republik (und auch epinomis p. 992 a.) hin begegnet, für Cicero aber war es ein glücklicher Griff, um zugleich die Beredsamkeit durch philosophische Begründung zu adeln und der auch damals doch immer nur erst mit halber Gunst von der römischen Welt angesehenen Philosophie den Eingang in die Praxis zu sichern. Das Ideal des Redners wie es Cicero wiederholt entwickelt unterscheidet sich von dem platonischen Ideal des Philosophen nur wie die auf einen bestimmten Punkt bezogene Anwendung von der ihr in grösserer Allgemeinheit zu Grunde liegenden Theorie und zwar stimmt Cicero nicht nur bis auf den Wortlaut hin oft mit Platon überein, sondern er greift auch ausdrücklich auf die Anschauungen der Ideenlehre als die tiefere Voraussetzung dieser rhetorischen Meinung zurück [3]).

Nicht minder genau schliesst Cicero sich aber auch in seinen politischen Schriften an Platon an [4]). Leider kennen

---

[1]) Vgl. orat. 3. 4. Tuscul. I. 5. de orat. I. 5. III. 6. Liciniana 1. de fin. V. 3.

[2]) Ueber diese ciceronianische Ausführung die ähnlich auch schon Posidonius hatte, äussert sich Seneca.

[3]) Mit der Idealschilderung des Redners (orator 2. de orat. II. 20. Tuscul. I. 3.) vergleicht v. Heusde die des Feldherrn in der Rede pro lege Manilia. u. die Uebertragung der ersteren auf Quintilian. (I. 10.).

[4]) Das stärkste Element, mit dem seine politischen Schriten des platonische versetzen beruht auf Reminiscenzen theils aus seiner eignen Erfahrung theils aus der Lecture solcher Schriften wie die des Cato und Polybius waren. Sein Ideal findet er in einer bestimmten Epoche der Römischen

Digitized by Google

wir dieselben jetzt ja nur in unvollkommener Gestalt. Aber auch in dieser verrathen sie ihre platonische Abkunft auf's Deutlichste, wenn schon von Anfang an ein Hauptpunkt charakteristischer Unterscheidung mit heraustritt. Dieser liegt kurz und gut in dem von Cicero über das Idealbild platonischer Republik gefällten Urtheil, sie sei magis optanda quam speranda (de rep. II. 11.). Signifikanter konnte sich Cicero wohl nicht zum Platon stellen, sofern er damit einerseits zwar Alles für berechtigt anerkennt, was Platon fordert und erstrebt, andererseits aber doch auch zu sehr realistischer Römer und empirischer Staatsmann bleibt, um nicht alles das auf die Stufe eines frommen aber unerfüllbaren Wunsches herabzusetzen. Eine höchst bequeme Auskunft, bei der Cicero also weder Gefahr lief die Autorität des Platon ganz fallen lassen zu müssen, noch auch in den Ruf eines philosophischen Schwärmers zu kommen.

Wir kommen jetzt endlich an die rein philosophischen Schriften des Cicero, die eine zusammenhängende Kette bilden [1]), innerhalb deren jedes Glied deutlicher als das frühere den Platonismus des Cicero, d. h. einen solchen Platonismus zeigt, der durch die neuere Academie hindurchgegangen, zur Versöhnung mit der Stoa und dem Aristoteles gelangt und auch von den An-

---

Vergangenheit, während das platonische höchstens zur frühsten Vorgeschichte Athens ein Verhältniss hatte. Platons Staat kommt ihm winzig gegen die Römische Welt vor. Auf ähnlichen Gründen beruht es auch, wenn er in Einzelheiten, wie z. B. in Betreff der Musik von Platon abweicht (v. Heusde p. 280); die 12 Tafeln schätzt er höher als die Bibliotheken aller Philosophen (de orat, I. 44.) Andere philosophische Eindrücke bestimmen seine Politik jedenfalls nicht stärker als die platonischen, und werden oft selbst mittelst dieser bekämpft. So liebt er an Aristoteles dessen Beobachtung für das Wirkliche; aber fast noch mehr als Platon soll dieser die Theorie überschätzt haben; dem Stoischen Egoismus setzt er die platonische Idee von der sittlichen Gemeinschaft entgegen. (Ueberweg p. 153).

[1]) Vgl. zu allem Nachfolgenden De divin. II. 1. mit den Bemerkungen von Ueberweg p. 150—163. Die hier nicht mit erwähnten Paradoxa schliessen sich wohl am Besten den B. de fin. an, etwa wie de senectute der Consolatio, und auch der Laelius den ethischen. Auch die verlorengegangene Schrift de gloria gehört hierher.

Digitized by Google

schauungen der allgeinen Bildung nicht allzuweit entfernt ist [1]). Vorantritt in dieser Reihe die consolatio veranlasst durch den Tod seiner geliebten ihm geistesverwandten Tochter durch den Cicero sich so zu sagen die persönliche Weihe zur Philosophie geben lässt. Er sucht nach Argumenten für die unsterbliche Natur des Gottverwandten Geistes, er richtet sich an dem Gedanken von der Unsterblichkeit des Nachruhms auf, er preist die Philosophie, deren rechte Heimath eben diese unsichtbare Welt des Geistigen und des Göttlichen sei. Einen Phaedon schreibt er damit freilich nicht im entferntesten, aber was er schreibt, stammt in letzter Stelle [2]) doch nur aus dieser Quelle her. Durch das Lob der Philosophie schliesst sich an die consolatio der Hortensius an, sein eigentlicher protrepticus zur Philosophie, mit welchem wiederum die academica als seine erste grössere Schrift verknüpft sind; in dieser soll der skeptische Zweifel der neueren Academie relativ sowohl ermässigt als begründet und gerechtfertigt werden durch Zurückführung auf Platon, der die Wahrheit zwar nicht für unerkennbar erklärt, doch aber durch sein resultatloses Hin und Herreden indirekt die Warnung gegeben haben soll, dass man keiner Ansicht zu unbedingt vertrauen dürfe. Und auf dieser

---

1) Nicht so grosses Interesse als Schwierigkeit hat die genaue Abwägung dieser verschiedenen Bestandtheile, weil Diese theils wirklich in mehrfacher Verwandschaft untereinander stehn, theils mehr noch als richtig ist, in dieselbe durch Cicero's Eclecticismus gerückt werden.

2) Sein unmittelbares Vorbild ist freilich die oben berührte Schrift Krantors περὶ πένθους. Aber auch Diese geht ja am Ende auf Platon zurück. Vergleicht man Cicero mit Platon, so ist es bezeichnend, wie Platons Interesse vornämlich auf den objectiven Erweis für die Prae-existenz und Post-existenz geht, aus welcher erstern er dann auch seine tiefen Bestimmungen über Freundschaft und Liebe herleitet während es dem Cicero mehr auf die Tröstung der durch fremden Tod Betrübten, der im Alter dem eignen entgegengehenden, und auf jene irdische Postexistenz des Nachruhms ankömmt. In Folge davon hat er denn auch für die Freundschaft nur ein ziemlich flaches, und für das Eigenthümliche der platonischen Liebe, wie die Tusculanen zeigen, überhaupt kein rechtes Verständniss. Und doch geht seine Einwirkung auf die spätern Zeiten zum Theil grade von diesen Seiten aus, in denen er vom Platon abweicht.

Digitized by Google

Voraussetzung beruht dann auch fortdauernd sein ganzes Hervortreten mit dogmatischen Werken, wie dies für die Ethik in den Büchern de finibus de virtutibus de officiis und in den Tusculanen, für die Theologi ein denen de natura deorum de divinatione und de fato und endlich für die Physik in dem Timaeus erfolgt [1]). Auch hier trachtet Cicero überall nach der Wahrheit, aber ohne die „Arroganz" eines sich fest entscheidenden Urtheils, nach Consequenz, aber ohne Paradoxie und Rigorismus, nach Vollständigkeit, aber ohne gelehrte Schwerfälligkeit, nach Gründlichkeit, aber ohne Verletzung der rednerischen und stylistischen Ausschmückung. Kurz, auch hier liegt der innere Zusammenhang seiner Gedanken weit weniger in der Sache selbst, als in der Person, in seiner Eigenthümlichkeit als Redner und Staatsmann, durch die er erst an zweiter und dritter Stelle auch Logiker und Ethiker, Theolog, Physiker und Metaphysiker ist, ohne aber für die hiermit angedeuteten Gebiete ein anderes als abgeleitetes Interesse zu haben. Erklärlich ist dies aus der ganzen Situation des Cicero, aber ein besonderer Anspruch auf philosophische Bedeutung kann ihm darnach nicht vindicirt werden.

Auch das Verhältniss des Seneca zum Platon ist ganz ähnlich wie das des Cicero, das Verhältniss einer gelehrten Reproduction, d. h. einer tendenziösen Rückbeziehung des Seneca auf den Platon, die so sehr sie auch von innigster Bewunderung für ihren Helden und Meister durchdrungen ist, es dennoch sich nicht verbergen kann, dass sie sich keineswegs noch unmittelbar auf einem und demselben Boden mit diesem befindet und die daher auch nicht umhin kann, die alten Gedanken des Platon zu ihren eignen und zum Theil neuen Zwecken zu verwenden. Diese Zwecke sind beim Seneca vorwiegend bestimmt durch die fast ausschliesslich sittliche Haltung, zu der die jüngere Stoa sowohl nach dem

---

[1]) Am Meisten trifft Cicero da mit Platon zusammen, wo es sich um die Behauptung von der Schwererkennbarkeit Gottes und von der Freiheit des sittlichen Handelns handelt. Wenig platonischen Geist athmen dagegen seine Einschränkung der Providenz und seine berechnende, aber innerlich hohle Stellung zu den Volksgöttern.

Digitized by Google

Vorbilde der älteren, als auch durch Abstreifung von deren materialistischen und deterministischen Fesseln, über dies Vorbild hinausgehend, gelangt war. Dass der Philosoph ein Arzt der Seelen sei und dass die Seele in ihrer sittlichen Verkommenheit und Schwäche gar sehr eines derartigen Arztes bedürfe, um von jener communis insania befreit zu werden, von jenem allgemein menschlichen Antheil des Unrechts und des Unglücks, welches sich von den Vätern auf die Kinder, von den Kindern auf die Enkel forterbt, das ist der gemeinsame durch die ganze stoische Philosophie der damaligen Zeit mit erwärmender Wirkung hindurchgehende Grundzug, der auch den Seneca bestimmt. Er bestimmt insonderheit auch dessen Verhalten zum Platon, das sich kurz als eine gelehrte Reproduction der platonischen Philosophie aber zu Zwecken der practischen Reform, der sittlichen Besserung für die Gegenwart charakterisiren lässt. Aus diesem Grundverhältniss leitet sich mit Leichtigkeit alles Einzelne ab, was wir für unsere Frage aus Schriften und Gedanken des Seneca beizubringen haben.

Das Moment der gelehrten Reproduction spiegelt sich sehr bezeichnend in einem kleinen Zuge ab, der so klein er an sich erscheinen mag, doch nicht übergangen werden soll, weil er auf eine Differenz zwischen Cicero und Seneca zurück und auf den weitern Verlauf unserer Geschichte vorausweist. Es war Cicero's ganzer Stolz gewesen, dass er es versucht und erreicht habe, die griechische Philosophie in latenischer Mundart reden zu lassen; in seinen Schriften glaubte er sich rühmen zu dürfen, seien die griechischen Philosophen zwar mit Anstrengung aber doch ohne irgend welche wesentliche Einbusse ihres Gedanken-Inhalts, dahin gebracht römisch zu reden. Noch Lucrez hatte über die egestas linguae geklagt als er in seinen lateinischen Versen epikureische Philosophie wieder zu geben versucht hatte, dagegen Cicero glaubte nun schon seinerseits triumphiren zu dürfen, latinam linguam non modo non inopem, ut vulgo putarent, sed locupletiorem etiam esse quam Graecam, ja selbst gelegentlich die Armuth der griechischen Sprache in Rücksicht auf philosophische Nomenklatur bemitleiden zu dürfen o verborum inops interdum, quibus abundare te semper putas Graecia [1])! Hiergegen sticht nun aber sehr bezeich-

Digitized by Google

nend wieder dasjenige Bekenntniss ab, mit welchem Seneca seine ep. 58. beginnt: quanta verborum nobis paupertas immo egestas sit, nunquam magis quam hodierno die intellexi: mille res inciderunt quum forte de Platone loqueremur, quae nomina desiderarent, nec haberent, quaedam vero, quum habuissent fastidio nostro perdidissent. Und nachdem er dann einige Beispiele für den früheren Gebrauch und gegenwärtigen Verlust von einer Reihe höchst brauchbarer Ausdrücke angeführt hat, lässt er darauf sich selbst von seinem Adressaten einwenden: quid sibi ista praeparatio vult, quo spectat? non celabo te, cupio si fieri potest, propitiis auribus tuis, „essentiam" dicere, si minus dicam et iratis. Ciceronem auctorem hujus verbi habeo, puto locupletem. Si recentiorem quaeris, Fabianum disertum et elegantem, orationis etiam ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili, quo modo dicetur *οὐσία*, res necessaria natura continens fundamentum omnium? rogo itaque permittas mihi hoc verbo uti. Nihilominus dabo operam, ut jus a te datum parcissime exerceam. Fortasse contentus ero, mihi licere. Quid proderit facilitas tua, quum ecce id nullo modo latine exprimere possim, propter quod linguae nostrae convicium feci? magis damnabis angustias romanas, si scieris unam syllabam esse quam mutare non possum? quae sit haec quaeris? *τὸ ὄν*. Duri tibi videar ingenii, in medio positum posse sic transferri ut dicam, quod est. Sed multum interesse vides. Cogor verbum pro vocabulo ponere; sed ita necesse est ponam quod est. Diese Stelle ist sehr charakteristisch zunächst schon weil sie darauf hinweist, dass Seneca sowohl genauer als auch vor Allem dass er schwierigere Gegenstände aus der platonischen Philosophie übersetzt als Cicero dies gethan hatte, denn eben nicht sowohl in einer geringen Fähigkeit des Seneca als vielmehr in der grösseren Aufgabe, die er sich gesetzt, in dem grössern Ernst, den er anwendet, liegen seine Klagen über Armuth und Unfähigkeit der lateinischen Sprache begründet. Was Cicero übersetzt,

---

[1]) Vgl. hierzu Bernhardy Röm. Litt. G. ed. 3. I. p. 31. Die Frage nach dem Verhältniss der philosophischen Entwicklung zu den verschiedenen Sprachen ist eben so interessant wie schwierig.

Digitized by Google

waren Fragen, die grösstentheils wenn nicht an der Oberfläche so doch nur am Eingange der platonischen Philosophie lagen, während das Interesse des Seneca, wie wir sehen, sich grade den schwierigeren Problemen derselben zuwendet [1]). Und während es dem Cicero bei seinen Uebertragungen, die mehr Paraphrasen als wörtliche Uebersetzungen waren, auf eine Hand voll Noten eben nicht ankam, bezeigt Seneca dagegen Sinn und Verlangen für eine festere Praecision der philosophischen Schulsprache. Beides zeigt also, dass den platonischen Gedanken und Problemen doch noch ein weiterer Wirkungskreis bevorstand als wie sie ihn in dem weichlichen Eclecticismus des Cicero gefunden hatten. Wer den weitern Verlauf unserer Geschichte auch schon hier im Auge hat, wird vielleicht aus dem eben Angeführten bereits vermuthen, dass die weitere Bearbeitung jener Probleme wahrscheinlich nicht sowohl von römisch redenden Zungen, als vielmehr von solchen Seiten her ausgehen wird, die äusserlich zwar auch den römischen Adlern unterworfen waren, die für alle tiefern geistigen und wissenschaftlichen Bedürfnisse sich aber doch nur der Muttersprache des Platon selbst, des griechischen Idioms bedienten. Die Muttersprache des Cicero und Seneca war in ihrer rhetorischen Breite nicht fein, um der Dialektik, in ihrer praktischen Nüchternheit nicht schwungvoll genug, um dem Enthusiasmus des Platon folgen zu können. Das zeigt sowohl die Oberflächlichkeit, die Cicero als auch die ernste Anstrengung welche Seneca beim Uebersetzen an den Tag legte.

Gehen wir indessen weiter auf den Inhalt der von Seneca aus Platon herübergenommenen Gedanken ein, so verräth sich auch in ihnen schon insofern ein echt römischer Einfluss, als Seneca wie in aller früheren Weisheit, so insonderheit in der platonischen gradezu ein Erbtheil für sich erblickt und zwar näher ein solches, das mehr noch sein praktisches Leben als seine Theorie angehe. Mit Cicero hält er die speculative Seite

---

[1]) Auffallend ist dabei, dass Cicero den theoretischen Fragen neben den praktischen principiell eine grössere Bedeutung beilegt als Seneca, factisch aber das umgekehrte Verhältniss stattfindet.

Digitized by Google

der früheren Philosophie für nicht mehr übertreffbar, aber als eine unaufhörliche Aufgabe für uns bleibt deren sittliche Anwendung zurück. Das ist die einzige Probe, durch die wir nach ihm beweisen können, dass wir uns frühere Weisheit angeeignet haben, wenn wir handelnd das in's Werk richten, was jene früheren nur geredet haben. Dadurch werden diese im höheren Sinne unsere Vorfahren. Seneca redet gerne von dem Adel der Philosophie, einem höheren als wie ihn uns je die Geburt zu verleihen im Stande sei; den Grund dieses Adels findet er aber doch wiederum nur in der allgemeinen alle angehenden Nutzbarkeit, in der Nutzbarkeit der Philosophie für das Leben Aller. Die Philosophie fragt nichts nach dem Stammbaum des Geschlechts, sie hat durch sich den Platon adliger gemacht, als er von Haus aus seiner Geburt nach war. Sie ist wie die Sonne, die Allen leuchtet, sie will von Allen befolgt und getrieben sein. Sie giebt uns alle die zu unseren Vorfahren, die vor uns je etwas Grosses gesagt oder gethan haben, aber auch nur dann treten wir wahrhaft ihr Erbe an, wenn wir auf uns, auf uns Alle, auf unser Handeln und Leben beziehen was Jene an Wahrheit besessen haben. Aus diesem Grunde scheint Seneca denn auch gerne mit der platonischen Biographie sich beschäftigt zu haben, für deren Ueberlieferung seine Schriften, wie wir bereits früher erwähnt haben, daher auch ein nicht unwesentliches Mittelglied abgeben und wenn schon er dabei nicht als ein völlig blinder Enthusiast verfährt, er bewundert doch ungleich lieber als wie er tadelt. Ueber die einfache Lebensart, über den Ernst, mit welchem Platon seinen Zorn bekämpfte und Aehnliches lässt er sich mit sichtlicher Freude aus und es ist ihm überhaupt Bedürfniss, persönliche Ideale zu seiner sittlichen Selbstaufrichtung vor den Augen zu haben. Er hasst es, den Fehlern nachzuspüren, die auch grosse Männer der Vorzeit gehabt haben mögen; selbst wo auf sie das aliud loqui aliud vivere seine Anwendung wirklich gefunden hätte, würde ja dadurch die Gültigkeit ihrer Vorschriften nicht aufgehoben, er meint, Platon und Aristoteles hätten mehr noch aus dem Charakter als aus den Worten des Sokrates gelernt gehabt und solche Männer wie diese verdienten daher auch mehr als consularische

Digitized by Google

und praetorische Ehren [1]). Aus dieser Stimmung begreift es sich leicht, dass seine Aufmerksamkeit unter den platonischen Dialogen mehr noch von den vorwiegend praktischen als von den theoretischen gefesselt wird, mehr vom Gorgias, von der Republik, dem Phaedo und Phaedrus, als vom Parmenides, Theätet uud Timäus. Dennoch kann man ihn auch in dieser Hinsicht nicht einseitig nennen. Er weiss, dass solche Beschäftigung, selbst wenn sie nur Wahrscheinlichkeit und keine Wahrheit zu Tage fördert, dennoch zur sittlichen Hebung beitraegt, indem sie unsern Geist vom Sinnlichen ab und dem Uebersinnlichen zuwendet. In diesem Sinne behandelt er nun auch die beiden Hauptpuncte, welche wir ihn überhaupt aus der platonischen Philosophie herüber nehmen sehen.

Es ist dies ein Mal das platonische Ὄν, d. h. eine Auseinandersetzung (Ep. 58) des sechsfach verschiedenen Sinnes, in welchem Platon das Sein gebraucht hat, eine Auseinandersetzung, wie sich leicht denken lässt, die ihm Gelegenheit giebt, die Grundzüge der platonischen Ideenlehre nach den verschiedensten Seiten hin, und zwar wie Niemand wird verkennen dürfen, in gründlicher Weise auseinander zu setzen. Aber als er damit zu Ende ist, glaubt er nun doch den ganzen Werth derselben in einer ausschliesslich praktischen Rücksicht bestimmen zu dürfen: wenn Du mich frägst, was alle diese Subtilitas mir nützen wird, so bekenne ich offen, sie nützt mir nichts; aber wie ein Caelator seine Augen eine Zeitlang zu schonen abzuziehen und auszuruhen pflegt, so müssen wir auch unsern Geist zeitweise abspannen und durch seine Ergötzungen herstellen, seine Ergötzungen aber liegen in seinen eignen Werken, d. h. in seinen Gedanken. Auch aus solchen lässt sich daher etwas entnehmen, was uns heilsam ist und wäre es auch nichts anderes, so würde die platonische Ideenlehre uns doch jedenfalls das zu lehren im Stande sein, dass alles Sinnliche vom Platon gar nicht einmal für ein

---

[1]) Vgl. epist. 64. 10; 108. 38. de benef. III. 32. ep. 44. 3., fragm. 23. dialog. 12. 4. dialog. 17. 5., de benef. V. 7. 5. VI. 11. 1. u. 18. IV. 33. epist. 6. 47. dialog. 4. 21; 5. 12, 7. 18. 7. 27. III. 6. 5; IV. 20; 7. 18; 7. 27; VI. 23. III. 7. IX. 17. u. 7. Natur. quaest. V. 18. fragm. 32. 82.

Digitized by Google

wahres Sein gehalten worden sei, dass er ihm keinen Werth und Bestand beigelegt habe. Sie wird daher dazu beitragen müssen, uns von allen Eitelkeiten des Lebens zu entwöhnen, unser Auge in der richtigen Weise dem Tode gegenüber zu stellen, als solche, die den Tod weder suchen noch fürchten, die ihn weder um dem Schmerz zu entgehen, aufsuchen, noch auch um dem Schmerz zu entrinnen, meiden. Denn die Philosophie, das ist es ja was Platon uns so oft entgegenruft, ist ein fortgesetztes Sterbenwollen des Menschen; und hieran anschliessend entwickelt sich bei Seneca wie bei den Stoikern überhaupt die relative Rechtfertigung des Selbstmordes, die an den Phaedon angeknüpft wird, so entschieden dieser auch dagegen protestirt hatte. Auch für den Seneca ist der sterbende Cato ein bewundernswerther Anblick, wie er in seiner letzten Stunde sein Schwert und den Phaedon des Platon zu sich nimmt. Denn wenn das Eine ihm die Möglichkeit des Sterbens gab, so verlieh ihm der Andere den Willen dazu (Ep. 24).

Noch wichtiger indessen als diese erste Stelle ist vielleicht die zweite, welche im 65. Briefe auf die verschiedene Art des Grundes sich bezieht. Denn hier sucht Seneca den Vorzug der stoischen Auffassung sowohl vor der platonischen als aristotelischen darzuthun, und werden dabei die Fragen auch mehr angeregt als gelöst, so geschieht dies doch jedenfalls in einer durch ihre Gewandtheit anziehenden Darstellungsweise. Die drei Auffassungen von zwei Arten des Grundes bei den Stoikern, von vier beim Aristoteles und von fünf beim Platon macht Seneca anschaulich an dem Beispiel von der Statue. Die Stoiker erkennen darnach nur das Erz an als die Materie woher und Gott als den Künstler von welchem die Statue wird. Aristoteles unterscheidet dagegen das Erz als die Materie, Gott als den Künstler vom welchen der Anfang der Bewegung ausgeht, die Gestalt des Doryphoren als die Form welche das Erz annimmt und endlich den Zweck des Gelderwerbs, der Religion oder was es sonst sein mag um dessenwillen der Künstler gearbeitet hatte. Endlich aber Platon setzt Allem diesen noch als fünftes das Musterbild hinzu, wodurch die Auffassung sich dahin verändert: id ex quo

Digitized by Google

die Materie als das Erz, id a quo Gott als der Künstler, id in quo die Form welche der Materie eingefügt wird, id propter quod der Zweck des Guten, nach welchem der gute und neidlose Gott alles in der Welt geordnet hat und endlich die Idee des Guten, welche sowie sie das propter quod ist, so auch das ad quod, nach welchem Alles geworden. Und hiergegen bemerkt Seneca nun, dass solche Vervielfältigung der Causae principii ihm entweder zu weit oder nicht weit genug gingen; die vierte und fünfte Ursache sind ihm entweder zu viel oder zu wenig, wenn man unter causa alles Dasjenige verstehen will, was nicht fehlen darf, wenn anders das in Frage stehende zu Stande kommen soll, denn dann müsste z. B. auch die Zeit und Bewegung noch mit hinzutreten, zu viel aber, wenn es sich um die causa prima et generalis handelt, denn dies sind nur Gott und die Materie; dagegen die Form ist nur ein Theil des Grundes weil abhängig von Gott, das Muster gleichfalls nicht mehr als ein Werkzeug Gottes und endlich der Zweck nur eine causa superveniens, nicht aber efficiens. Also hier werden doch ernste Philosopheme des Platon in Angriff genommen, wenn schon charakteristisch genug dabei die Tendenz auf Vereinfachung des Complicirten und auf Nutzbarmachung des Theoretischen vorherrschend ist.

Man erkennt also wohl, Cicero und Seneca haben in ihrer ganzen Erscheinung neben manchen Differenzen doch auch manche Gemeinschaft unter einander, und zwar ist diese Gemeinschaft sowohl von positiver Beschaffenheit und erklärt sich der Hauptsache nach schon aus ihrer beiderseitigen römischen Abkunft und Umgebung als auch negativer Art und tritt erst dann vornehmlich heraus, wenn man sie mit denjenigen Gestalten vergleicht, die uns jetzt weiter zu beschäftigen haben werden. Jenen beiden fehlt nämlich noch ganz und gar der lebhafte Nachdruck des specifisch religiösen Interesses, der in der gemeinsamen Physiognomie dieser der hervorstechendste Zug und als solcher zugleich ein, wenn auch nur ganz indirecter, so doch völlig unableugbarer Hinweis ist auf die inzwischen still und unvermerkt in die Weltgeschichte eingetretene Macht des Christenthums. Bevor wir indessen den hiemi angeregten Betrachtungen nachgehen, bevor wir über-

Digitized by Google

haupt die zweite Gruppe, die den Abschluss der ganzen alten Philosophie bildet, betrachten können, fesselt uns im Plutarch noch eine von der ersten zur zweiten Gruppe überleitende Zwischengestalt.

Denn zu einer solchen Stellung eignet sich dieser edle und gelehrte Schriftsteller schon nach seiner ganzen äusseren Lebenslage, sowie nach seinem auf dieser beruhenden Bildungsgange, dessen Eigenthümlichkeit besonders die Vielseitigkeit der Beziehungen ist, deren er zur römischen griechischen und barbarischen Welt, zur Praxis und zur Wissenschaft, zur Geschichte und zur Philosophie besitzt, sowie die wirklich harmonisch zu nennende Wechseldurchdringung durch welche er alle diese verschiedenen Beziehungen unter sich zu vereinigen weiss, wobei er noch mehr durch liebenswürdige Milde gewinnt, als durch schlagende Energie imponirt. Alle seine Aeusserungen verrathen das regste Interesse für die sittliche Ausgestaltung des praktischen Lebens, wie für die Förderung der Wissenschaft, und eben dadurch erscheint Plutarch als der glücklichere und grössere Fortführer der schon von Cicero und Seneca verfolgten Bestrebungen. Aber sie verrathen zugleich in völlig neuer Weise ein äusserst warmes und im Ganzen durchaus richtig ausgebildetes Gefühl für alles Religiöse und dies rückt den Plutarch noch näher als an jene beiden Gestalten, an die des Neupythagoreismus und des Neuplatonismus heran. Nur dass auch zwischem Diesen und Plutarch, — noch ganz abgesehen von andern, weniger allgemeinen Beziehungen — auch schon insofern ein wesentlicher Unterschied besteht, als dieselben Elemente bei ihm naiver und eben darum auch vereinzelter auftreten, auf deren reflectirter, ja tendentiös zu nennender Zusammenfassung die Leistung jener Anderen beruht. Die Tendenz auf Gleichgewicht zwischen allen von ihm gepflegten Elementen seiner Bildung ist das eigentliche und vorzüglichste Characteristicum des Plutarch, und wie ihm diese Tendenz jene Mittelstellung anweist zwischen den beiden römischen Philosophen einerseits uud den Reproductionen des Pythagoreismus und Platonismus anderseits, so lässt sie ihn auch in eminentem Sinne als ächten und treuen Schüler des Platon erscheinen. Platons innerlichste Grösse liegt grade in dem

Digitized by Google

nie genug zu bewundernden Ebenmaas aller seiner Seelenkräfte. Hierin aber steht, — jedenfalls nach Aristoteles und vor Plotin — kein zweiter Philosoph ihm so nahe wie Plutarch. Derselbe hat auch noch neuerdings oft den mannichfachsten Tadel erfahren müssen, wegen seiner angeblichen Skepsis und Ermattung des wissenschaftlichen Geistes, wegen seiner Liebe zum Glänzenden oder falscher Mystik, und wie die Titel sonst noch lauten mögen. Ich bekenne indessen, dass ich diesen und ähnlichen Ausstellungen doch nur in sehr bedingtem Umfange zuzustimmen vermag. Plutarch will keine todte Gelehrsamkeit, keine spitzfindige oder sich selbst überschätzende Wissenschaft, die ohne Nutzen fürs praktische Leben, ohne Empfänglichkeit für künstlerische Anregung, und vor Allem nicht, die ohne religiösen Sinn und Charakter wäre. Aber er will auch eben so wenig die Blindheit der practischen, die Willkühr der künstlerischen Routine, oder gar die abergläubige Religiösität, deren geheime Verwandschaft mit dem Unglauben grade er auf's Richtigste durchschauet hat. Er will durchaus und in allen Beziehungen den ganzen Menschen, das zeigen unter Anderm auch seine als exemplificirte Philosophie anzusehenden Biographien, die grade durch dies Bestreben so gehaltreich und vielseitig geworden sind, dass man ihnen kein geeigneteres Motto zu geben vermöchte, als das „Homo sum“ des Römischen Dichters. Und auch nicht bloss durch diese seine allgemeine Stimmung und Haltung weist Plutarch auf Platon zurück: das Gleiche zeigt sich auch an den Einzelnheiten, die jener zur wissenschaftlichen Begründung dienen. Der Beweis für diese Behauptung, sowie deren nähere Bestimmung ergiebt sich am Einfachsten, wenn wir uns zunächst in mehr aeusserlicher Weise über die Schriften des Plutarch zu orientiren suchen, und dann weiter einen Blick auf die Grundbegriffe seiner Lehre werfen.

Es verlohnt sich der Mühe, etwa an der Hand der indices, wie z. B, des im 5. vol. der Didotschen Ausgabe befindlichen, dem Kranze der Platonischen Beziehungen nachzugehn, der sich durch fast alle Schriften des Plutarch hindurchzieht. Denn man ermisst daraus, in welchem Umfange Plutarch für uns Quelle der Platonischen Biographie, in welchem Grade

Digitized by Google

Platon für Plutarch Gegenstand, Vorbild und Ausgangspunkt seiner schriftstellerischen Thätigkeit ist. Ersteres geht vor Allem die vitae, Letzteres die sogenannten Moralia, wiewohl keines von Beiden eine von diesen unter sich eng zusammenhängenden Seiten ausschliesslich an. In beiderlei Schriften sind es oft nur einzelne Ausdrücke und ähnliche Aeusserlichkeiten, die auf Platon zurückgehn, oft aber auch nach Form und Inhalt grade die entscheidendsten Momente. Schon aus dem Leben des Solon (ed. Sintenis. I. p. 156. Platons Oelhandel; p. 181. sein Aufenthalt in Aegypten), des Timoleon (II. p. 6. p. 15. p. 16. Syrakusische Beziehungen), des Aristides (II. p. 161. seine Choregie), des Marius (II. p. 330. die Aufforderung Platons an den Xenokrates, den Grazien zu opfern, p. 381. das dreifache Glück, welches Platon an seinem Leben gepriesen haben soll), des Lysander (II. p. 384. seine Melancholie nach dem Zeugniss des Aristoteles vgl. oben p. 70. 2.), des Lucull (II. p. 497. seine Weigerung, den Kyrenaikern Gesetze zu geben), des Nikias (III. p. 31. der naturwissenschaftlich aufklärende Einfluss des Platon auf Dion), des Phokion (IV. p. 4. als Schüler) des Demosthenes (IV. p. 213. ebenso. vgl. auch Platons Namen in dem Glossem p. 212.) und vor Allem des Cicero (vgl. oben p. 241) des Dion und Brutus (V. p. 103. Beziehung auf die Briefe) lässt sich Vieles von Dem, was gegenwärtig in der Platonischen Biographie vorgetragen zu werden pflegt, zusammenstellen, schon in diesen und andren vitis fehlt es keineswegs ganz an Notizen und Urtheilen über das Platonische Schriftenthum und dessen Schicksale. (wie z. B. Solon I. p. 181. 189. über Herkunft und Unvollendetheit des sinnreich mit dem Olympieion zu Athen verglichenen ἀτλαντικὸς λόγος im Kritias, Perikles I. p. 324. über die Unterscheidung scherzhafter und ernsthaft gemeinter Bestandtheile im Menexenus, Cato IV. p. 101. welche Stelle unmittelbar für jene Zeit dicht vor seinem Tode, mittelbar aber auch schon für früher eine wiederholte Vertiefung in den Phaedon von Seiten des alten Römers beweist). Aber auch die Moralia vervollständigen nach beiden Seiten hin unsere Kenntnisse auf's Beträchlichste (s. in den quaestion. conviv. lib. 8 p. 873. seq. ed. Didot Platons übernatürliche Herkunft,

Digitized by Google

seinen Geburtstag und die sich daran knüpfenden sehr merkwürdigen Raesonnements; ebenda p. 811. seine gegen den Vorwurf der ὀψόφαγία geschützte Liebhaberei für Feigen; p. 834. vgl. mit de sanit. praec. p. 151. das vom Timotheus seinen Mahlzeiten gezollte Lob wegen ihrer auch noch am andern Tage sich bewährenden Gesundheit; p. 867. die von römischen Knaben veranstaltete Aufführung seiner dramatischen, und als solche den diegematischen entgegengesetzten Dialoge de educat. pueror. p. 2. über das Zusammentreffen von φύσις λόγος und ἔθος in Platons Persönlichkeit und als Grundlage von seiner ἀειμνήστου δόξης; p. 9. über Dion und Epaminondas als platonisirende Staatsmänner; de audiend. poetis p. 55. über sein Bestreben, die ihm von einzelnen Anhängern im thörichten Uebermaas, z. B. durch Nachahmung seiner κυρτότης (vgl. p. 31. mit de adul. et amic. p. 64) gezollte Verehrung zu zügeln; in letzgenannter Schrift p. 63. das freilich nur vorübergehende Interesse, das er am Hofe von Syrakus selbst für die Mathematik zu erregen verstand und die Bewährung seines Characters hier wie zu Athen, gegenüber dem Dionys wie dem Dion; p. 83. insonderheit sein Freimuth gegen den Letzteren; de profect. in virtut. p. 91. die Gegenüberstellung seiner vermeintlichen mit des Meletus wirklicher Undankbarkeit p. 94. über die Nachwirkung und das oft erst später eintretende Verständniss seiner Lehren p. 95. über das Unrecht seine oder des Xenophon Schriften nur um der Sprache Willen zu lesen, vgl. mit conjugal. praec. p. 172. wo Beide auch für Frauen zur Lecture empfohlen werden; p. 101. über seinen Charakter als sittliches Vorbild; de sanit. praec. p. 161. seine beim Schluss der Schule widerholten Aufforderungen zum richtigen Gebrauch der Musse; reg. et imp. apoth. p. 210. sowie de tranquill. anim. p. 566. und c. princip. philos. p. 952. über die Erfahrungen, Resultate und Resultatlosigkeit des Sicilischen Aufenthalts; de Isid. et Osis. p. 463. über das Kaufen seiner Werke def. orac. p. 512 deren partielle Dunkelheit; de fraterno amore p. 587. über seine von ihm in seinen Werken verewigten Brüder Adimant, Glaukon und Antiphon; p. 596. über Speusipps durch ihn veranlasste Sinnesänderung;

Digitized by Google

de amore prolis p. 601. über seinen Vater Aristo, der seines Sohnes Grrösse nicht mehr erlebte; de sera num. vind. p. 665. seine Herrschaft über den Zorn; de genio Socr. p. 699. sein aegyptischer Aufenthalt und das delphische Problem; de exilio p. 728 sein Aufenthalt in der Akademie; ad princ. iner. p. 952. über seine Weigerung, den Kyrenaikern Gesetze zu geben vgl. mit adv. Colot. p. 1377; non posse suav. p. 1377. über die Unvollendetheit des Kritias; de musica p. 1389. über seine musikalischen Studien bei Damon und Metellus; X. orator. p. 1023 Aeschines, p. 1028. Demosthenes, p. 1033. Hypereides als seine Schüler, nnd p. 1030. sein Todesjahr.) Und wenn man nun den definitiven Werth aller dieser Angaben prüft, so wird man dieselben im Ganzen, dh. abgesehn von einzelnen Unrichtigkeiten, sowie von den Consequenzen der auch von ihm getheilten panegyrischen Tendenz, nicht anders als schätzenswerth finden können. Eben so würde man, wenn Platons Dialoge uns verloren gegangen wären, den systematischen Inhalt derselben schon aus den Moralia, und zwar auf eine im Wesentlichen durchaus richtige Weise, zu reconstruiren im Stande sein; aber auch die vitae würden bei solcher Arbeit mannichfache Ergänzungen liefern. Gar nicht erwähnt werden nur mehrere von den kleinen Dialogen, wenn sich nicht etwa selbst auf diese Beziehungen in den Apophthegmen, oder in den bei Didot unter die Rubrik citata incertae sedis zusammengefassten, oder auch bei Gelegenheit anderer Anführungen nachweisen lassen. Dagegen aus dem Phaedros werden mehre Argumentationen erwähnt, zum Theil als solche, die im gewöhnlichen Bewusstsein eine weite Verbreitung gefunden hätten; der angebliche Widerspruch, der in Betreff der Seele zwischen der Darstellung des Phaedrus und des Timaeus gefunden wird, (vgl. oben p. 87. und 128.) wird de anim. procr. in Tim. p. 1243. in durchaus angemessener Weise erledigt, die sokratische Forderung der Selbsterkenntniss (adv. Col. p. 1368.), die Lysiasrede (de audiend. p. 54. p. 49) sowie die mit Beiden zusammenhängenden erotischen Beziehungen (quaest. conviv. p. 911. p. 1234. p. 1229. vgl. mit dem ganzen Amatorius bes. p. 918.) werden berührt, und unterstützen zum Theil seine Untersu-

Digitized by Google

chungen über den Unterschied wahrer Freundschaft von Schmeichelei (de adul. p. 62.) über das fatum (p. 688.) über die Trostmittel beim Tode (p. 734 u s. w., anderer mehr den Ausdruck als den Inhalt (wie z. B. quaest. conviv p. 861. 794.) oder nur Persönlichkeiten (wie den Isokrates p. 1019.) betreffender Anführungen ganz zu geschweigen. Und von ähnlicher Art und Anzahl sind auch die auf das Sympòsium gehenden Beziehungen. Auf den *σμῆνος τι ἀρετῶν* des Meno bezieht sich Plutarch de amic. mulier. p. 110. de virt. mor. p. 535; auf dessen Zusammenhang mit der Seelenfrage wird consol. p. 144. sowie auf das maeeutische Exempel in den Fragmenten *π. ψυχῆς* p. 11. u. 13. hingewiesen. Wie überhaupt die Tugendlehre besonders zur Polemik gegen die Stoa führt, so kann auch speciell der Protagoras in der Schrift de stoic. rep. p. 1265. nicht umgangen werden, aus welchem ferner der Prometheusmythus de fortun. p. 117, der Lakonismus de garrulitate p. 618. vorkommt. Auch der Theaetet wird mehrfach in Erinnerung gebracht, (cons. p. 144. de placit. philos. p. 1091. quaest. Plat. p. 1222) wenn schon der Gang, den seine Entwicklung nimmt, uud auf den grade bei diesem Dialog mehr ankömmt als bei jedem andern, nicht grade klar heraustritt. Dagegen nach dem Gorgias wird die Gesundheit als ein Gut gegen die Stoa vertheidigt (de stoic. rep. p. 1272.), sein Todtenmythus erwähnt (consol. p. 144.) und der Vorzug des Unrechtleidens vor dem Unrechtthun (de aud. poet. p. 144.) behauptet. Unter Benutzung von ihm angehörigen Ausdrücken, sowie der Lehre vom Wechsel der Weltperioden, die der Politikus enthält, wird die Dämonenlehre entwickelt (de Isid p. 441. und de def. orac. p. 507.) Auf den Politikus nimmt auch de anim procr. p. 1242. 1245. Rücksicht. Das *ἄπειρον* des Philebus greift auf's Entscheidendste in die Gedankenbildung des Plutarch ein (de anim. pr. p. 1241.) während man es dagegen wohl kaum für mehr als Spielerei anzusehn hat, was de ei ap. Delph. p. 477. über die doppelte Eintheilung des Philebus, über die des Sophisten, sowie über aller drei Beziehung auf jenes geheimnissvolle *εἰ* gesagt wird. Mit weitläuftiger Scholastik bewegt sich quaest. Plat. X. p. 1235. über die einfache Bemerkung aus dem Sophisten, wor-

Digitized by Google

nach der Satz aus ὄνομα und ῥῆμα besteht. In dem Parmenides wird Antiphons Erwähnung von Seiten Platons als ein Beweis brüderlicher Liebe aufgeführt de fratern. amor. p. 587. Aus dem Phaedo schöpft vor Allem die consolatio (besonders p. 129. 144.) aber auch der in religiösen Fragen mehrfach bei Plutarch auftretende Satz καθαροῦ οὐ θεμιτὸν μὴ καθαρῷ θιγεῖν (de Isid. p. 431.) stammt von daher; wie auch die Sokrates als τύχη widerfahrene Verzögerung seiner Hinrichtung de fato p. 691. ernstlich untersucht wird. Mehr aber als irgend ein anderes platonisches Werk wird die Republik von Plutarch benutzt. Schon im Allgemeinen wird die theoretische Politik des Platon mit der praktischen Alexander d. Gr. verglichen, um durch die grösseren Erfolge der letzteren den königlichen Eroberer als φιλοσοφώτατος zu erweisen (de Alex. s. virt. s. fort. p. 403). Aber auch auf Einzelnheiten wird oft eingegangen: so auf Platons Brüder im Eingange de frat. am. p. 587. auf sein Ideal der Ungerechtigkeit quaest. conviv. p. 743. de Herod. malign. p. 1041. de adul. p. 61. auf seine Bevorzugung des Unrechtleidens de aud. poet. p. 44. auf seine Bestimmungen über die Mannichfaltigkeit in der Nahrung quaest conviv. p. 806. über die Mythen der Ammen de educ. puer. p. 4. über die Musik praec. ger. reip. p. 1003. (vgl. de music. p. 1389.) de unius in rep. dom. p. 1008. über das γαμήλιον διάγραμμα de Iside p. 457. und die Zahl γάμος de anim. procr. p. 1245. über Herodicus de sera num. vind. p. 670. über die Grösse des Staats quaest. conviv. p. 825. Platon. quaest. IX. p. 1233 behandelt die Platonische Vergleichung der drei — am Wagengespann des Phaedrus veranschaulicht wiedergefundenen — Seelenvermögen mit den drei Saiten. Das vom Platon aus dem Staat vertriebene Mein und Dein soll jedenfalls in der Ehe nicht sein, (conjug. praec. p. 166.) und unter Brüdern nicht zu Unfrieden führen (de frat. am. p. 586.) wie es auch bei der Liebe von selbst verschwindet (amat. p. 938.) Wegen der platonischen Liebe unter Männern hat er paedagogische Bedenken de educ. puer. p. 13. und ähnlich de aud. p. p. 54. de adul. p. 68 amat. p. 928. dagegen stimmt er Platon bei in Betreff des Schlafes und der Anstrengung bei Knaben de educ. puer. p. 9. Ferner kommen vor die

Digitized by Google

Sonne als Abbild des Guten quaest. Platon. p. 1232. die viergliedrige Erkenntnisstafel ebenda p. 1235 der Pamphylier. Er quaest. conviv. 9. p. 903. jede Anomalie als Quelle von Unruhe de frat. am. p. 587. das Gemeinschädliche von Habsucht und Begierde praec. ger. reip. p. 998. die tyrannische Seele de prof. in virt p. 99. und de virtute et vitio p. 120. die Ruhe in Unglück consol. p. 134. die Seelenfrage, wie sie in der Republik vorkömmt consol. 144. der Parzen- und Sirenenmythus de fato p. 686. 687. quaest. conviv. p. 910. 911. de anim procr. p. 1259. De stoic. rep. p. 1265. wird ein sophistisches Dilemma des Zeno gegen dessen Widerlegungsschrift der Platonischen Republik zurückgebogen und p. 1273. Zeno's Inconsequenz gerügt, der Platons Behauptung, dass der Ungerechte sich selbst Unrecht thue, bald anerkenne und bald verwerfe. Nächst der Republik hat der Timaeus Plutarch am Intensivesten beschäftigt, wofür nicht nur manche Einzelbeziehungen sprechen (s. Didot's index) sondern namentlich auch die in ihrem Inhalte so äusserst merkwürdige Schrift de animae procreatione in Timaeo Platonis (p. 1238—60. mit der Epitome — p. 1263.) auf die wir uns bald genauer zu beziehen haben werden. Ueber die Unvollendetheit des Kritias verräth sich ein wirklicher Schmerz non posse suavit. p. 1337. Und nicht bloss die Gesetze kommen mehrere, die Apologie, der Kratylus und Menexenus einige Male vor, (s. den index) sondern das Letztere gilt selbst von mehreren der unächten Erzeugnisse, die Platons Namen an sich tragen. So bezieht sich auf Kleitophon p. 407. c. de vitioso pudor. p. 647. auf die Schmerzlosigkeit Gottes in epistol. 3. de audiend. poet. p. 44. auf die *αὐθαδεία ἐρημίᾳ ξύνοικος* in epist. 4. praecept. ger. reip. p. 987. auf die Veränderlichkeit des Menschen in ep. 13. de tranq. anim. p. 575. de cohib. ira p. 562. de vitios. pud. p. 645. auf Minos als Schüler des Zeus in de lege p. 319. de sera num. vind. p. 949. auf das *δαιμόνιον* im Theages p. 129. c. de fato p. 695. u. s. w.

So weit diese Details; deren Anzahl sich freilich mit Leichtigkeit noch vermehren liesse, die aber auch so schon ausreichen werden, nicht bloss, um im Allgemeinen den Umfang zu bezeichnen in welchem Plutarch Platonisches benutzt,

Digitized by Google

sondern auch speciell die Richtung, in welcher dies der Fall ist. Und auf diese Richtung weisen nun auch mit völliger Uebereinstimmung die Hauptbegriffe hin, um die es sich in Plutarch's systematischen Lehrentwickelungen handelt. Als solche treten uns nämlich die Begriffe Gottes, der Materie und des Bösen heraus, auf welchen dann weiter auch die Stellung beruht, die Plutarch sich zur Mehrheit der Volksgötter giebt. In allen diesen Rücksichten geht derselbe nämlich von Platonischen Voraussetzungen aus, und nur eine Entwicklung und Ergänzung dieser mag er selbst auch in den meisten seiner Deductionen erblickt haben: schärfer angesehn, verlieren diese sich indessen nur zu oft in einen völlig neuen und heterogenen Character, wenn schon die Gränzlinie zwischen diesen zwei Beschaffenheiten durchgehends eine sehr zarte und schwer fixirbare zu nennen ist

Es ist offenbar der Platonische, oder noch richtiger der der Sokratischen, Platonischen und Aristotelischen Theologie gemeinsam zu Grunde liegende Gottesbegriff, den auch Plutarch voraussetzt, wenn er Gott, „den" Gott, d. i. den höchsten Gott, oder das Göttliche überhaupt in seiner allgemeinsten und eigentlichsten Bedeutuug als das Seiende (ὄν) oder die Substanz (οὐσία), als das Erste und Wichtigste von Allem, als das mit dem Guten identische Eins bezeichnet, das, wie es der Vater, Führer, und König der Welt, so auch deren höchstes Gut und letztes Ziel, deren Idee und Muster ist. Vollkommen, selbstgenugsam und glückselig, ist Gott erhaben über Entstehen und Vergehn, sowie über jede Veränderung; eben so wenig dem Raume wie der Zeit unterworfen, ist er immateriell, bedürfnisslos, und völlig rein, einfach und unvermischt. Er ruht unbedingt, aber diese seine Ruhe ist zugleich das ihm eigenthümliche Glück theoretischer Thätigkeit, und verhindert überhaupt nicht, dass von ihm gesagt werden kann, er sei durch die Bewegung in das Werden hervorgekommen. Er sieht, ohne gesehn zu werden. Er hört nicht, denn er bedarf desselben nicht Eben so wenig bedarf er einer Zunge, da er sich auch so mitzutheilen vermag. Klanglos geht er seine Wege; wie ein Blitz berührt er die Seelen der Menschen, oder auch gar wie ein dunkler Traum nur ertheilt er ihnen Antheil an dem Seinigen.

Digitized by Google

Den Sinnen ist er unzugänglich, und nur die Vernunft vermag überhaupt mit ihm in Berührung zu treten. Darum heisst er mit gleicher Praegnanz das *νοητόν*, mit welcher er das Seiende, das Eins, das Erste, das Gute genannt wird. Es ist einleuchtend, wie in diesem Gottesbegriff die negativen Bestimmungen zwar vorherrschen, die entgegengesetzten positiven doch aber auch keineswegs ausgeschlossen sind. Vielmehr besitzt Plutarch diese beiden Grundrichtungen aller philosophischen Theologie, wie dieselben in ihrer Verschiedenheit von einander namentlich auch bei Platon herausgetreten waren. Nach ihm kommt das an sich völlig beziehungslose Sein Gottes durch Bewegung zur *γένεσις* hervor, eine Wendung, in Folge deren nicht bloss am Gottesbegriff selbst die negativen Bestimmungen durch positive [1]) vervollständigt werden können, sondern auch dessen Verhältniss zur Welt sich inhaltsvoller gestattet. Das Gewordene kann darnach ein von Gottes Wesen ausgegangenes und zu demselben zurückstrebendes Abbild, beziehungsweise nicht bloss ein Werk, sondern auch ein Theil Gottes hiessen. An sich ist Gott für uns, nach Sinn und Vernunft, ein völliges *ἄδηλον*, sofern er frei ist von aller *ἑτερότης*, die als *διαφορὰ τοῦ ὄντος* doch immer in das Werden des Nichtseienden heraustritt: auch selbst dieser Uebergang aber wird für ihn nicht gescheuet, nach dem zuvor der Mittelbegriff der Bewegung eingeschoben ist; und so kann Gott für uns, selbst noch, so lange wir der Leiblichkeit und deren Affectionen unterliegen, zum Wenigsten dunkel, heller dagegen im Jenseits erkennbar sein, wenn schon der eigenthümliche Glanz und die schlechthinnige Einfachheit seines Wesens nie aufhört, unserer Erkenntniss Schwierigkeiten zu bereiten.

Mit diesem Gottesbegriff des Plutarch ist dann aber weiter auch sein Begriff der Materie eigentlich schon mitgesetzt. Denn es bedürfte jener ablehnenden Bestimmungen ja gar nicht,

[1]) Zu diesen positiven Bestimmungen gehört auch das Moment der Persönlichkeit, in Plutarchs Gottesbegriff, das Zeller widerholt als einen Mangel desselben bezeichnet. Als solchen kann ich es nach meinen Voraussetzungen nicht anerkennen, Uebrigens aber liegt bei Plutarch wie bei allen antiken Theologen auf dieser persönlichen Fassung im Unterschiede von der unpersönlichen keinerlei Nachdruck.

Digitized by Google

wenn es überhaupt nicht noch ein Andres als Gott gäbe, und auch über das Verhältniss dieses Andern zu Gott liegen bestimmte Andeutungen schon vor in jenen positiven Bestimmungen. Es heisst nach ihm Gott gradezu laeugnen, wenn man mit Demokrit und Epikur Nichts Anderes als Leibliches anerkennt. Denn da Gott nicht als leiblich gedacht, ja da ihm an sich nicht einmal eine Einwirkung auf Leibliches zugeschrieben werden kann: so ginge dann offenbar Nichts auf seine Causalität zurück. Wie aber darnach die Existenz der Welt überhaupt auf eine Erklärung verzichten müsste: so wäre insonderheit auch die Möglichkeit des Guten nicht einzusehn. Dieser mechanische Materialismus ist sonach also in seiner Consequenz Atheismus, und vermag als Solcher auch das Räthsel der Welt nicht zu lösen. So lautet Plutarchs Argumentation nach der Einen Seite hin. Nicht minder erzürnt ihn aber auch der Stoische Versuch, Gott zwar überhaupt anzunehmen, ihn aber als die Alles durchdringende Vernunft zu fassen, neben der nur eine an sich eigenschaftslose Materie vorausgesetzt wird. Denn wie vorhin Gott Nichts causirte, so würde er jetzt von Allem Ursache sein müssen, und da er, der Alles vermag, aber doch nur das Beste will, unmöglich das Böse verursachen könnte, so würde dies jetzt ebenso unerklärlich bleiben, wie vorhin das Gute. So lautet seine zweite Argumentation. Den Zusammenschluss beider, und damit den eigentlichen Schlüssel für alle Räthsel erblickt er aber in den Grundgedanken der Platonischen Ideenlehre, zumal wie dieselben im Timaeus entwickelt werden. Denn nach diesen war die Materie bereits, ehe der Weltbildende Gott wirkte, und seine ganze Wirkung kann überhaupt nicht als eine unbedingte Hervorrufung aus dem Nichts gelten. Körperloses zum Körper, Unbeseeltes zur Seele zu machen, vermag selbst Gott nicht; er richtet und ordnet nur, was von Ewigkeit her vorhanden war, aber in unordentlicher Bewegung (ἀκοσμία) durcheinanderging. Nicht vernünftig ist diese ewige Materie, denn alle Vernunft ist mit Gott identisch; aber auch weder ganz unbeseelt noch körperlos, denn dann könnte es überhaupt keine von Gott verschiedene Welt geben. Und grade nur hieraus erklärt sich auch der relative Widerstand, den der

Digitized by Google

Weltbildende Gott bei seiner Operation antrifft, und durch den es der Physiognomie der ganzen Welt deutlich genug aufgeprägt ist, dass diese zwar nach Möglichkeit aber keineswegs unbedingt ein gutes und harmonisches Ganzes, ein von Gott ausgegangenes und zu ihm zurückstrebendes Kunstwerk ist.

Denn wie vorhin der Begriff Gottes auf den der Materie, so leitet uns jetzt dieser — durch den Mittelbegriff der Seele — auf den des Bösen weiter. Zweierlei Seelen giebt es nämlich, eine gute und böse, die von Ewigkeit her die dem Weltbildenden Gotte als Substrat vorliegende *ἀκοσμία* bewegen und beseelen. Nicht in dem Körperlichen als Solchem erblickt Plutarch nämlich das Böse, und eben so wenig das Gute in der Seele als Solcher. Es giebt vielmehr eine Weltseele, die, weil sie schlecht ist, nicht erst von der göttlichen Weltbildung her sein kann, sondern schon vor derselben, also ewig sein muss, und die weil sie nicht von Gott ist, schlecht sein kann und auch wirklich ist. Und dem entsprechend muss vom Körper gesagt werden, dass in ihm, zumal unter der Hand des weltbildenden Gottes sich zum Mindesten eben so viel des Guten als des Bösen darstelle. Anderseits darf aber freilich auch nicht verkannt werden, dass, wie in der Seele das Gute so auch im Körperlichen das Böse sich darstelle; und zwar auch hier, wie in der Seele von Ewigkeit her, weil auch hier natürlich ohne Schuldantheil von Seiten Gottes. Nur das bei der durchgängigen Abhängigkeit alles Körperlichen von der Seele, Dieser wie am Guten, so auch am Bösen immer ein grösserer Antheil zukommen zu müssen scheint.

Besinnen wir uns hier über das Verhältniss, in welchem das Entwickelte zur platonischen Lehre steht, so ist sofort klar, dass das frappirendste Resultat, bei dem wir hier angelangt sind, der offen ausgesprochene ethische Dualismus, die Gleichewigkeit des Guten und Bösen, jedenfalls in dieser Bestimmtheit, bei Platon sich nicht findet. Und beachtenswerth ist es daher auch, dass Plutarch sich zur Rechtfertigung dieses Ergebnisses nicht bloss auf Platon sondern auch auf andere Philosophen und Dichter beruft, — auf Hesiod und Euripides sowie auf die unbestimmte Zweiheit der Pythagoreer und überhaupt auf die ganze Eine Seite in deren Kategorien-

Digitized by Google

tafel, auf den Streit des Empedokles, das ἄπειρον des Anaxagoras, und die στέρησις des Aristoteles — und überhaupt nicht bloss auf philosophische sondern auch auf religiöse Vorstellungen, mögen dieselben griechischen Religionen angehören, wie der Gegensatz von Zeus und Hades, der Bund von Ares und Aphrodite als Eltern der Harmonie, oder auch barbarischen, persischen, chaldaeischen u. s. w. Es ist ihm eine uralte Weisheit von herrenlosem Ursprung, die durch die ältesten Theologen und Gesetzgeber auf alle weisesten Dichter und Philosophen gekommen ist, und die schon allein desswegen unter Hellenen und Barbaren einen mächtigen Glauben findet, weil sie nicht bloss in Worten und Sagen, sondern auch in Weihen und Opfern herumgetragen ist. So ist also der Kreis allerdings gross genug, aus dem Plutarch eine Bestätigung seiner Ansichten entnehmen zu können glaubt, aber mehr als auf irgend eine andere dieser Autoritäten beruft er sich doch immer auf die des Platon, und das genaue Ineinandergreifen der so eben von uns dargestellten und von platonischen Voraussetzungen ausgehnden Gedankengänge führt auch aufs Bestimmteste dahin, wie leicht von jenen aus dies Ergebniss sich zu entwickeln vermochte. Diese plutarchische Lehre von der zwiefachen Wurzel der sittlichen Welt verhält sich zum platonischen Idealismus, wie ein nach dem Tode seines Vaters geborenes Kind zu diesem. Man kann den Wunsch nicht unterdrücken, zu erfahren, was der Vater zu der leiblichen und geistigen Physiognomie derselben gesagt haben würde, zumal ferner stehnde Beurtheiler nicht aufhören zu versichern, dass ihre Züge weniger auf den Vater als auf noch höher hinaufreichende Generationen weisen. Aber die Mutter liebt es am Meisten, in ihrem Sohne das ächte Abbild seines Vaters zu bemerken. Selbst, wenn sie hierin irren sollte, warum wollte man ihr widersprechen? Denn wer versteht es mit Sicherheit, wer hält es überhaupt für der Mühe werth, in dieser schwer zu entscheidenden Angelegenheit Eine Ansicht als die allein richtige zu behaupten? Völlig fremdes Blut fliesst ja doch jedenfalls nicht in den Adern des Posthumus.

Nur in Einem Punkte möchte man allerdings eine nicht ganz unerhebliche Nuance, wenn schon auch nicht mehr als

Digitized by Google

Das, zwischen dem Verfahren des Plutarch und dem des Platon wahrzunehmen glauben. Dies ist seine Stellung zur griechischen Volksreligion, oder wie man wohl sofort sagen darf, zur Religion der Völker, zur heidnischen Religion überhaupt. Denn eben darin liegt schon gleich das erste Moment dieser Nuance, dass jene nationale Exclusivität, die nun einmal eine unerlässliche Eigenschaft der classischen Graecität gewesen zu sein scheint, und die daher auch in Platons religiöser Stellung sich geltend macht, wenn schon vielleicht bei ihm weniger als bei manchem andern Haupte unter den griechischen Theologen, bei Plutarch im Abnehmen begriffen ist. Schon der Kreis seiner Kenntniss von den verschiedenen barbarischen Religionen scheint grösser gewesen zu sein, als ihn Platon je überschauet haben mag, jedenfalls sein Bestreben ist anhaltender, auch diese Religionen und die ihnen angehörigen Vorstellungen von dem Eindrucke sinnlosen willkührlichen und unschönen Aberglaubens, den sie vielleicht auf ein Griechisches Gemüth machten, zu befreien, und im Sinne seiner zwar aufgeklärten aber die Religion doch auch als ein geistiges Bedürfniss anerkennenden Philosophie auszulegen. Will man sich hiervon einen zusammenhängenden Eindruck verschaffen, so lese man seine in mehr als Einem Betracht merkwürdige Schrift de Iside et de Osiride, vergleiche sie mit den Stellen, in denen auch Platon von Aegypten redet, und man wird erstaunen darüber, wie bei Plutarch zwar durchgehends ein griechischer, ein dem Platonismus entsprungener Geist weht, der aber doch je länger je mehr nur dazu verwandt wird, die, wenn nicht im Erlöschen begriffenen, so doch jedefalls nur unlauter brennenden Flammen der aegyptischen Religion zu reinerem Lichte zu entfachen. Nach einem Eingange, der deutlich genug Reminiscenzen an die altgriechische Theologie der besten Zeit enthält — denn alles Gute, so heisst es hier, müssen vernünftige Menschen von den Göttern erbitten, ganz besonders aber die Erkenntniss der Wahrheit, und von dieser wiederum die das Göttliche betreffende am Meisten; denn durch andere Gaben befriedigt der Gott nur unsere Bedürfnisse, in der Wahrheit aber, die auch nach §. 68 das Süsseste von Allem ist, theilt er, der Bedürfnisslose, uns mit, was er

Digitized by Google

als sein Eigenstes hat und gebraucht; ist Gott doch auch nicht sowol durch Gold und Silber selig, oder durch Blitz und Donner stark, sondern Beides ist er nur durch die ἐπιστήμη und φρόνησις, ohne welche auch seine Unsterblichkeit nicht ein βίος, sondern nur ein χρόνος zu nennen wäre — nach diesem schönen Eingange also erfolgt der Uebergang auf das eigentliche Thema sofort mit der besonderen Wendung, dass grade der Isis, deren Name nebst andern aegyptischen etymologisch gedeutet wird, das Forschen nach Wahrheit ganz besonders lieb und angemessen sei; und in diesem Sinne erfolgen dann Untersuchungen über Mythus und Cultus der Isis, wobei gelegentlich der platonische Satz zur Geltung kömmt, dass Nichtreines Reines nicht berühren dürfe, wobei Platon selbst als Zeuge für den hohen Werth aegyptischer Priesterweisheit auftreten muss, ja die Harmonisirung seiner Philosophie mit der Aegyptischen Religion überhaupt als die Hauptabsicht bezeichnet wird. Die entwickelte Darlegung und Deutung des Aegyptischen bestrebt sich nämlich, sich gleichweit entfernt zu halten von den beiden gleich grossen Verirrungen der ἀθεότης und der δεισιδαιμονία. Darum streift Plutarch zwar mehrfach auch die äussere Schaale und den nächsten Sinn als etwas Unzulässiges von den behandelten Vorstellungen ab, aber ungleich mehr kommt es ihm doch darauf an, zu conserviren als zu destruiren, wie es ihm denn bei allen Verwahrungen gegen den Aberglauben z. B. doch möglich wird, wenigstens eine relative Rechtfertigung des Thierdienstes zu geben. Besonders interessant ist aber die Entschiedenheit, mit welcher der Euhemerismus, der in allen Göttergeschichten ursprünglich nur menschliche Vorgänge erblickt, zurückgewiesen wird; auch diejenige Auffassung, welche die im Mythus auftretenden Personen für Dämonen ausgiebt, die erst nachträglich zu Göttern geworden seien, befriedigt den Plutarch keineswegs, — eben so wenig als die physikalische oder astrologische Auslegung, nach welcher z. B. Osiris mit dem Nil, Isis mit der Erde, Typhon mit dem Meer identificirt, oder auch in diesen Gestalten das Feuchte, die Sonne, der Mond erblickt wird. Alles Dies sind nach ihm vielmehr nur einseitige und nicht das Ganze treffende Auffassungen, von denen

Digitized by Google

es p. 451. sehr bezeichnend heisst: *ἰδία μὲν οὐκ ὀρθῶς ἕκαστος, ὁμοῦ δὲ πάντες ὀρθῶς λέγουσίν.* Seine Auffassung aber glaubt zugleich die umfassendste und die richtigste zu sein, wenn er unter Osiris den an sich beziehungslosen und verborgenen Gott, unter Isis seine Erschliessung zum Eingehen in die *γένεσις*, unter Typhon aber den Inbegriff alles Schädlichen und Bösen erblickt. So muss denn freilich das Mysterium der ägyptischen Religion sich in seinem wahren Sinne als identisch mit dem Kern der platonischen Philosophie erweisen, und in ähnlicher Weise bemüht er sich auch sonst um die verschiedensten Vorstellungen und Gebräuche der aegyptischen und anderer Religionen, treu seiner Ueberzeugung, dass, wie die Sonne, der Mond, der Himmel u. s. w. so auch im Grunde die Götter allen Menschen gemeinsam sein, wenn schon sie bei den verschiedenen Völkern verschieden genannt und verehrt werden. Er gestattet sich somit in der Religion einen gefährlichen Eclecticismus, wie er auch in rein philosophischer Hinsicht von diesem Vorwurf nicht ganz freigesprochen zu werden vermag. Aber weder über das Eine noch über das Andere darf man sich doch eigentlich verwundern, da Beides bis zu einem gewissen Grade eine geschichtliche Nothwendigkeit war: der philosophische Eclecticismus, so bald man die gelehrte Kunde von den vielen auf und untergegangenen Systemen der griechischen Philosophie überdachte, und der religiöse, sobald man die sich in dieser Zeit täglich aufdrängende Wahrnehmueg von der noch grösseren Vielgestaltigkeit der heidnischen Religionen machte. Jeder von allen diesen Gestalten auf beiden Gebieten musste man entweder einen gewissen Antheil an Wahrheit zugestehn, oder denselben allen absprechen: es lag im Allgemeinen gleich nahe unbedingt skeptisch und ungläubig zu werden, von einem tieferen Gemüthe wie das des Plutarch war, ist es aber doch viel verständlicher, dass es sich für das andere Glied der Alternative entschied. [1])

[1]) Stellen, wie die von Ritter p. 535. not. 2. u. 3. angeführten, die Liebe für Einheimisches und Tadel über Fremdländisches aussprechen, widersprechen dem im Texte Gesagten nicht, und würden, selbst, wenn sie es thäten, hinlänglich aufgehoben durch Stellen, wie de Is. et Osir. 67.

Digitized by Google

Und darin liegt nun auch ebenso das zweite Moment, das Plutarchs Verhalten gegen das des Platon nuancirt. Nicht nur an Extension hat bei ihm die Anerkennung für die Volksreligion zugenommen, sofern seine Reflexion auf dieselbe sich vielfach über die griechischen Gränzen hinausbewegt, sondern nicht minder auch an Intensität, sofern man darunter die Betonung der eigentlich positiven, historisch gewordenen, traditionellen Seiten verstehn kann. Wahrlich! auch Platon war an diesen, wie wir früher gezeigt zu haben glauben, nicht ohne Herz und Verständniss vorübergegangen: oft hatte er sie zu schützen gesucht, und selbst, wo er das in sie eingedrungene Verderbniss angriff, bemühte er sich das von ihrem eigensten Boden aus zu thun. Aber dass Plutarch hierin doch noch weiter als Platon ging [1]), beweist schon allein seine Dämonenlehre, oder vielmehr nicht schon so sehr diese Lehre an und für sich, als das Gewicht, welches er auf sie legte. Dämonen und Aehnliches war dem Platon doch auch zuweilen kaum mehr als eine Redefigur gewesen, Plutarchs Satz hierüber geht aber dahin, (vgl. def. orac. 13. de Isid. 26.) dass, wer die Dämonen läugne, damit eigentlich jeden Verkehr zwischen dem Göttlichen und den Menschen aufhebe. Denn nicht der höchste Gott selbst sondern nur solche secundäre Darstellungen des göttlichen Princips können ohne Befleckung sich mit der gewordenen und dem Bösen fast zur Hälfte verfallenen Welt berühren, nur sie können z. B. auch die specielle Providenz über die Menschen üben, an welche Plutarch glaubt, und deren Gewissheit er Angesichts der Ursprünglichkeit und Allgemeinheit des Bösen nur um so mehr festzuhalten strebt.

Vgl. auch Zeller p. 538. wo zugleich Plutarchs Abneigung gegen die jüdische Religion erwähnt wird.

[1]) Allerdings setzt auch Plutarch gelegentlich den platonischen Streit gegen die Dichter fort, (wie z. B. amator. 18; de Stoic. rep. 38. u. o. vgl. Zeller p. 525. not. 5.) aber der Hauptaccent trifft doch die entgegengesetzte Seite. Seine Innigkeit weiss sich oft einen sehr ergreifenden Ausdruck zu geben, und zwar in einer durchaus nicht ungriechischen Weise. Man vgl. z. B. non posse suav. viv. 21. mit dem Eingange des Euripideischen Jon. Aus ihr entspringt auch seine starke Abneigung gegen die heuchlerische Akkommodation der Stoiker.

Digitized by Google

Seine Dämonenlehre ist somit nicht etwa nur eine Concession an die Volksreligionen, sie ist vielmehr seinem Gedankenkreise nicht minder integrirend als die Theologie. Liegt doch auch in ihr jene einfache und durchdachte Offenbarungstheorie, die bei aller Unzulänglichkeit, die auch ihr noch anhaftet, doch ungleich tiefer ist, als irgend ein Versuch dieser Art den das frühere Alterthum aufzuweisen hat, und deren einzelne Wendungen und Bilder daher auch in der späteren Zeit, selbst von der christlichen Seite nicht selten widerholt werden [1]).

---

[1]) Ausser der im Text berührten Schrift de Iside et Osiride sind es besonders folgende Arbeiten Plutarchs, aus denen man seinen Standpunkt überhaupt, und insonderheit sein Verhältniss zum Platonismus kennen lernt. Speciell platonischen Themen gewidmet sind die quaestiones Platonicae und die Schrift de animae procreatione in Timaeo. (II. ed. Did. p. 1222—1263.) Erstere erörtern die im Theaetet erwähnte Eigenthümlichkeit des Sokrates, Andern zur Geburt zu helfen, ohne selbst zu zeugen, die auf ein göttliches Verbot zurückgehn sollte (1.); die im Timaeus gewählte Bezeichnung Gottes als des Vaters und Schöpfers (ποιητής) des Alles, aus welcher der Unterschied hergeleitet wird, dass der Leib nur das Werk Gottes, die Seele aber zugleich ein Theil seines Wesens, wegen ihres Antheil an Vernunft und Harmonie, nicht nur durch, sondern auch von und aus Gott sei (2.); ferner die Deutung der in der Republik aufgestellten viergliedrigen Erkenntnissscala (3); das Verhältniss von Seele und Leib, das nach seiner zweifachen Beziehung durch das von Saame und Baum erläutert wird (4.) die geometrische Begründung der Elemente im Timaeus (5); die Natur des Flügels im Phaedrus (6.) die ἀντιπερίστασις als Ursache der verschiedensten Wirkungen (7) die ruhende Weltstellung der Erde, sowie die Bedeutung der Sonne als Werkzeug der Zeit vgl. oben p. 134. not. 1. (8.), die in der Republik angedeutete Vergleichung der Seelenkräfte mit den Saiten (9.), die Behauptung, dass der Satz aus ὄνομα und ῥῆμα bestehe (10.), kurz Gegenstände von sehr verschiedener Art, in deren Erörterung Plutarch sich auch nicht immer von aller Willkühr fern zu halten vermag, da sie zum Theil von Platon selbst grade nur angedeutet sind. Bedeutender als alles Dies ist jedenfalls jene andere zur Erläuterung von Tim. p. 35. a verfasste Schrift, die über ein in jener Zeit bereits vielfach discutirtes Thema (p. 1239. lin 13—16.) hauptsächlich folgende Gedanken entwickelt. Ausgehend von dem Grundsatze, dass man nicht eigne Meinungen aufstellen, sondern Platon nur erläutern solle, verwirft Plutarch zunächst die Ansichten des Xenokrates und Krantor, sowie des eklektisch mit Diesen verfahrenden Academikers Eudorus. Xenokrates nämlich hatte die Seele für eine sich selbstbewegende Zahl, Krantor für zusammengemischt aus νοητόν und αἰσθητόν erklärt. (Vgl. oben p. 148. seq. p. 211. not. 1. wegen Eudorus vgl. Zeller III. p.

Digitized by Google

Diejenigen Punkte, in denen Plutarch von Platon abweicht, sind ihm selbst als Entwickelungen seiner platonischen Vor-

---

432. Gemeinschaftlich gegen beide zuerst genannte gilt, dass sie so wenig bei der Seele wie bei der Welt die von Platon gelehrte γένεσις eigentlich nehmen, insonderheit gegen Xenokrates Darstellung aber, dass Platon die Seele selbst nie Zahl oder Harmonie genannt hat, wenn schon ihm dieselbe nach Zahl und Harmonie besteht, und gegen Krantor, dass nach ihm nirgend die eigenthümliche Natur der Seele, insonderheit nicht ihr Unterschied als einer unsichtbaren von dem Sichtbaren begründet sein würde. Dazu widerspricht die Identificirung des Selbigen mit der Ruhe, des Andern mit der Bewegung, Platons ausdrücklicher, im Sophisten gemachten Unterscheidung dieser Begriffe. Und auch der von diesen, wie von andern Seiten her aufgebotene Eifer, Platon die Ewigkeit von Welt und Seele lehren zu lassen, ist um so thörichter, als damit Platon's nachdrücklichstes Argument gegen den Atheismus ganz und gar aufgehoben wird, Die Welt entstand — so lautet dann Plutarch's weitere Auseinandersetzung. Aber nicht aus dem Nichts, sondern aus der ἀκοσμία, die vor der Welt war, und Bewegung, Leib und Seele, aber keinen νοῦς in sich enthielt. Die οὐσία des Leibes ist nun die im Timaeus als Sitz und Amme geschilderte Materie, die der Seele versteht schon der Philebus unter seinem ἄπειρον; die leibliche, theilbare Natur des Timaeus ist aber weder für das πλῆθος in Einheiten und Punkten, noch für die allzu leiblichen μῆκη καὶ πλάτη, vielmehr für Dasjenige zu halten, was Platon oft mit andern Namen, z. B. im Timaeus als ἀνάγκη, in den Gesetzen aber gradezu als böse Seele bezeichnet. Wer diese ἀνάγκη oder jene ἀπειρία auf die Materie als solche, und nicht vielmehr auf die Seele bezieht, Der vermag nicht das jenen Begriffen zugeschriebene Böse, das in ihnen enthaltene Widerstreben gegen Gott — von dem unter Anderm auch der Mythus im Politikus redet — mit der von Platon so oft betonten und an dem Bilde von den geruchlosen Oelen erläuterten Eigenschaftslosigkeit der Materie zu vereinigen. Er wird vielmehr in den Fehler der Stoiker verfallen, die das Böse entweder wider die Bedingung und den Begriff der Materie, aus deren Eigenschaftslosigkeit herleiten, oder auch auf einen blossen Zufall zurückführen müssen, dessen Voraussetzung ihnen um so weniger zugestanden werden kann, als sie selbst sich auf das Nachdrücklichste über die unmotivirte Declination der Atome bei den Epikureern aufgehalten haben. Unter diesen Umständen irrt daher auch Eudemus, (vgl. oben p. 206. 1.) und mit ihm alle Diejenigen, welche behaupten, dass Platon die Materie, die er Mutter und Amme der Dinge nenne, zuweilen auch als Quelle des Bösen auffasse. Für die Richtigkeit dieser seiner Entwicklung findet Plutarch einen doppelten Beleg, einmal in dem Verschwinden jenes groben Widerspruch, den man sonst zwischen dem im Phaedrus gelehrten Nichtentstandensein der Seele, und ihrem Entstandensein nach dem Timaeus voraussetzen zu müssen geglaubt hat, Ersteres betrifft nämlich den

Digitized by Google

aussetzungen, und nur in diesem Sinne als ein Hinausgehn über den Platon erschienen [2]). In der That! waren sie aber

---

Zustand der ungeordneten Bewegung, Letzteres den nachhererfolgten der Ordnung; und sodann in dem Umstande, dass Platon zwar von der Seele in der angegebenen Weise sowol das Entstanden — als auch das Nichtentstandensein aussage, von der Welt aber nie das Letztere. Hierauf erfolgen dann mehrere Lücken in unserm Texte, die um so bedauerenswerther sind, als die dazwischen stehenden Zahlenspeculationen durch diese ihre Zusammenhangslosigkeit mit dem Früher und Später nur um so schwerer verständlich sind. Der eigentliche Faden knüpft aber wiederum an mit dem Begriffe des Untheilbaren, das nicht bloss wegen seiner Kleinheit und für uns, sondern unbedingt und an und für sich als solches zu denken ist. Mit ihm zusammen bildet das Theilbare die Seele; dasselbe liegt zwar auch dem Leiblichen und der Materie zu Grunde, ist aber an sich keineswegs leiblich, wesswegen es auch von Platon nicht Amme u. s. w. genannt wird. Sonst bestände ja auch gar kein Unterschied zwischen den Zusammensetzungen der Seele und der Welt. In Folge dessen irrt auch Posidonius (vgl. oben p. 243. not. 3. a. p. 244. not. 1.) wenn er unter der Seele die nach harmonischer Zahl bestehende Idee des nach allen Seiten Ausgedehnten versteht, da sie vielmehr zwischen Geistigem und Sinnlichem eine Mittelstellung beruhend auf der gleichen Mittelstellung des Mathematischen, einnimmt. Denn die Seele wird ja auch schon vor dem Körper construirt, und ist das Werk Gottes, das sich von der ruhenden und unleiblichen Idee, als dem Muster der göttlichen Thätigkeit, durch seine Bewegung und Beziehung zur Leiblichkeit unterscheidet. Auch Zahl ist die Seele — so widerholt Plutarch — schon desswegen nicht, weil dann zwar die geistige, nicht aber auch die sinnliche Erkenntnissfähigkeit der Seele erklärt zu werden vermöchte. Dreierlei aber findet nach dem Schlussresumé des Plutarch der Weltbildende Gott bei seiner Thätigkeit schon vor: das mit der Idee identische ὄν, die Materie (ὕλη), von welcher auch die Ausdrücke ἕδρα, ὑποδοχή, χώρα, u. s. w. gebraucht werden, und endlich die γένεσις, d. h. die in Bewegung begriffene οὐσία, die zwischen dem τυποῦν und τυπούμενον in der Mitte steht. Vergleicht man diese Auseinandersetzung nicht nur mit andern auf den Timaeus eingehenden Stellen, (s. Didot's index.), unter denen die aus den quaestion. platonicae angeführten wohl die bedeutendsten sind, sondern namentlich auch mit der Darstellung de Iside et de Osir. so kann man allerdings mit Ritter p. 552. not. 2. darin einen Unterschied erblicken, dass er in jener „mehr darauf hinarbeitet, den Gegensatz zwischen dem bösen und mittleren Princip auf den Gegensatz zwischen der bösen Seele und der körperlichen Materie zurückzuführen, in dieser aber geneigter ist, das Böse in beiden zu finden. Indessen weder für so evident noch auch für so wichtig, wie Ritter ihn

Digitized by Google

nicht selten ein Zurückbleiben hinter dem Meister, das seine rückwirkende Kraft auch auf die reine Fassung des ursprüng-

---

aufzufassen scheint, kann ich diesen Unterschied halten, wie denn ja auch grade Ritter selbst ausgeführt hat, wie wenig fest beiderlei Darstellungen durchgeführt werden. „Im Ganzen" soll Plutarch sich ja doch nach Ritters eignen Worten, „genöthigt gesehn haben, dem Körperlichen zwar Gleichgültigkeit gegen das Gute und Böse, aber auch eine Kraft zum Bösen zu verleiten zuzuschreiben, und so auch in die Seele zwar einen Hang zum Bösen aber auch eine Leitsamkeit zum Guten zu legen." An sich ist also weder das Leibliche noch die Seele sei's mit dem Guten sei's mit dem Bösen zu identificiren, sondern der letztere Gegensatz kreuzt sich mit dem ersteren; ja er würde begrifflich gradezu nur als ein zum Wesen des Leibes wie der Seele erst hinzugekommenes Moment angesehn werden können, wenn er nicht thatsächlich doch als ein von aller Ewigkeit her existirender gedacht würde. Vor der Weltbildung zeigt sich das Gute in der entgegenkommenden Bildsamkeit von Leib und Seele, das Böse aber in dem relativen Widerstande auf den Gott hier wie da stösst. Die gewordene Welt aber durchzieht ein im Allgemeinen nie beendigter, wenn auch im Einzelnen sich zur Entscheidung neigender Kampf des Guten und Bösen, an dem Leib und Seele, Materielles und Immaterielles gleich sehr Antheil nehmen. Unter diesen Umständen kann ich auch den von Zeller p. 524. gebrauchten Ausdruck, dass Plutarch „den ethischen Gegensatz des Guten und Bösen zum Dualismus der kosmischen Prinzipien erweitert habe," nicht sehr zutreffend finden, da man unter Plutarchs kosmischen Prinzipien streng genommen doch immer nur Gott, die der göttlichen Vernunft immanenten Ideen, und ausser beiden die Materie verstehn darf, an welcher dann freilich von Ewigkeit her der ethische Gegensatz sich zeigt. — Diesen für platonische Themen speciell bestimmten Schriften zunächst stehn dann Werke wie de genio Socratis, de sera numinis vindicta, de fato, de defectu oraculorum, de Pythiae oraculis, de ei apud Delphos u. s. w., alle sehr characteristische Belegstellen enthaltend nicht nur für seine Grundbegriffe, sondern auch für die auf diesen ruhende Offenbarungs- und Dämonenlehre. Uebrigens bemerke ich, dass wenn im Voraufgegangenen Schriften wie die X. orat., de placit. ph. u. a. mitberücksichtigt sind, dies keinerlei Prajudiz für deren Aechtheit enthalten soll. Die aus ihnen angezogenen Punkte sind entweder ziemlich irrelevant, und liessen sich ebenso leicht aus unzweifelhaft ächten Schriften belegen, oder gehn meines Erachtens auch wirklich, wenn schon nur sehr mittelbar, auf Plutarch zurück, wie dies bei seinen Namen arrogirenden Fälschungen ja auch kaum anders sein kann. Anderseits wird auch das von Plutarch für uns verloren Gegangene manches auf Platon Bezügliche enthalten haben, wie dies z. B. der aus dem index des Lamprias (vgl. Voss. histor. Gr. ed. Westerm. p. 252. 3.) bekannte Titel *τί κατὰ Πλάτωνα τέλος*, auf den Reiske de Stoic. rep. p. 304. bezieht beweist. Aus

Digitized by Google

lich von Jenem Entlehnten ausübt [3]), ja selbst auf vorplatonische Standpunkte zurückversetzen musste. Unter diesen Standpunkten stand — Alles in Allem genommen — keiner dem platonischen so nahe als der pythagoreische. Kein Wunder daher, dass Plutarch mit grösster Bewunderung von Pythagoras redete, und dass wenigstens unserm Auge sein ganzer Standpunkt eine grosse Verwandschaft mit den Bestrebungen der Neupythagoreer zu zeigen scheint. Immerhin mögen auch nennenswerthe Differenzen zwischen beiden Seiten obwalten [4]): ihre Grundphysiognomie, das gemeinsame Erbtheil aller Erscheinungen dieser Zeit, ist sich sehr ähnlich, und diese ist es allein, die wir hier auf ihr Verhältniss zum Platonismus anzusehn haben.

---

der neueren Litteratur seien hier nur erwähnt: Schreiter (Ilgens Zeitschrift für hist. Theol. VI.) Eichhoff (Elberfeld. Progr. 1833.) Lutterbeck (neutestam. Lehrbegriff. 1852. p. 383) und zur Vergleichung Schellings Philos. d. Mythologie 17. Vorlesung.)

2) Zeller hebt p. 434. not. 1. u. 2. die Annahme von fünf Welten, und die zehn Aristotelischen Kategorien die im Tim. p. 37. a. angedeutet sein sollen als frappante Beispiele hervor. Ueber anderes Aristotelische bei Plutarch s. Zeller p. 436. Ritter p. 533.

3) Unter diesen Gesichtspunkt bringe ich Manches, was an Plutarch als Stoisches u. s. w. gedeutet wird, da es mir bei seiner lebhaften Abneigung gegen diese Schule nicht grade wahrscheinlich ist, dass er viel Wichtiges aus ihr entnommen habe. Herabgekommener Platonismus fällt ja der Sache nach mit Stoischem zusammen. (Vgl. Zeller p. 436. not. 8—437. not. 4. 529. not. 3). So z. B. brauchte nur an Plutarch's Begriff von Gott die auch von Platon gelehrte Immanenz gelegentlich einmal etwas einseitig hervorgehoben zu werden, ebenso an dem der Materie die Unbestimmtheit: so gingen diese beiden Begriffe in's Stoische über. Der Hauptzug seiner Begriffsentwicklung geht freilich nach einer ganz andern Seite hin, als wo ein solches Zusammentreffen mit der Stoa sich ergeben konnte. (vgl. Ritter p. 532.)

4) Dahin gehört die verschiedene Stellung zu barbarischen Religionen, von denen Aegyptisches u. Chaldaeisches den Neupythagoreern ferner, dagegen Jüdisches näher, als dem Plutarch, Persisches aber ungefähr gleich nahe gestanden zu haben scheint. Vgl. Zeller p. 495. seq. mit 504 p. 538. Auch das asketische Moment betont Plutarch nicht ganz so stark (Zeller p. 539.) wie z. B. selbst de esu carnium beweisen würde, wenn anders diese Schrift ihm wirklich angehört. (Ritter p. 542. not. 1.)

Digitized by Google

Diese Grundphysiognomie erblicke ich nämlich in jener theologischen Antinomie, kraft deren zuerst die Transscendenz des Göttlichen hervorgehoben wird, sofern nämlich von dessen erster und höchster Potenz die Rede ist, dann aber auch dessen unmittelbarste und wirksamste Immanenz, sofern es sich um dessen untergeordnete und abgeleitete Darstellungen handelt. Beide Glieder der Antinomie fanden sich auch schon bei Platon, aber sie paralysirten und durchdrangen sich hier doch noch so sehr, dass das Ganze noch als eine harmonische Einheit erscheinen konnte. Ihre Entzweiung und selbstständige Betonung beginnt aber schon bei Plutarch, sie ist bei den Neupythagoreern im Wachsen begriffen, und erreicht ihre Culmination im Neuplatonismus. Die Steigerung des einen Gliedes geschah in Reaction gegen den immer allgemeiner werdenden Materialismus, dem man nur dann entgehn zu können glaubte, wenn man zum mindesten den Gottesbegriff in eine immer abstracter werdende Höhe des Geistigen erhob, die des andern, weil ein Zug des Bedürfnisses nach Seiten der positiven Religion hintrieb, dem man nur dann genügen zu können schien, wenn man mitten in der gewordenen Welt so recht viel des Göttlichen anerkannte. Erst das Zusammensein beider Seiten in ihrer stets wachsenden Steigerung bezeichnet aber die eigentliche Grundphysiognomie dieser Zeiten.

Und darnach hat dieselbe zunächst zwar ihren Grund in der Rücksicht auf solche Factoren, die wie die Volksreligion und der in der Zeitbildung liegende Materialismus dem Platonismus gegenüber als ein Aeusserliches zu gelten haben. Nichtsdestoweniger entsprechen diesen von Aussen an den Platonismus herantretenden Rücksichten in dessen eigenstem Innern doch aber auch gewisse Elemente. Platon selbst hatte ja zweierlei Richtungen in seiner Betrachtungsart, — den Weg nach oben, wie ihn besonders der Philebus verfolgt, und den Weg nach unten, wie ihn der Timaeus einschlägt — von denen er zeitweise dem Einen oder dem andern, definitiv aber keinem von Beiden den Vorzug gab. Entweder ging er von der sinnenfälligen Voraussetzung der Welt aus, und indem er dann von dieser den Gottesbegriff abstrahirte, konnte derselbe nicht anders als in eine ziemlich inhaltslose Transcendenz

Digitized by Google

entweichen. Oder er bemühte sich auch von dem nun als Voraussetzung dienenden Gottesbegriff die Genesis der Welt zu deduciren: und dann musste ihm nicht nur die Macht des andern, neben und ausser Gott und der Ideenwelt stehnden Princips, nicht nur die Macht der Materie, welche er in jener ersten Betrachtung als ein Selbstverständliches vorausgesetzt hatte, ohne sie viel zu erweisen, immer stärker und gleichsam über den Kopf wachsen: sondern auch Gott trat mit Nothwendigkeit in eine inhaltsvollere Beziehung zur Welt, sofern er deren Vater und weltbildender Künstler, sofern er Vater von untergeordneteren Wesen wird, die ihm bei dieser Weltbildung helfen und nachfolgen. Ursprünglich hatte dies Zweite nur die bestätigende Probe des Ersteren sein sollen: wie man dieselbe aber anstellt, zeigt es sich dass die Rechnung nicht durchaus richtig gewesen, und dass daher der Weg von oben nach unten in seinen Resultaten nicht völlig stimmt mit dem von unten nach oben.

Wer nun aber diese Erbschaft antrat, wer in diesen Wegen weiter zu wandeln versuchte, der musste zwar immer nach einer Ausgleichung der so entstandenen Differenzen aussehn: indessen er konnte dieselbe selbst wieder in mehr als Einer Art versuchen. Das Bedenkliche an dieser platonischen Situation bestand nämlich unverkennbar in der widerspruchsvollen Bedeutung der Materie, nach welcher diese neben Gott und der Ideenwelt steht, ohne doch aus ihnen herzustammen: und dies Bedenkliche streben daher auch alle Fortbildungsversuche des Platonismus zu beseitigen, aber die Einen mehr, indem sie jenen Begriff in einer metaphysischen Betrachtung abzuschwächen, dh. durch Einschiebung eines Mittelbegriffs an die Idee näher heranzuziehn suchen, die Andern mehr, indem sie ihn in den Grundgegensatz des Ethischen hineinziehn, und dadurch brechen wollen. Einen solchen Mittelbegriff in der Zahl zu erblicken, dazu hatte schon Platon selbst mit seiner Idealzahl den Anstoss gegeben, und diesem Anstoss folgten daher einige der älteren Academiker wenn sie nicht gar gradezu Idee und Zahl mit einander identificirten. (vgl. oben p. 143. seq.) Aber auch das andere hatte seine tiefen Wurzeln in Platons ethischer Grundanschauung, und konnte sich daher

Digitized by Google

einem Geiste wie Plutarch als bestes Auskunftmittel empfehlen. Merkwürdig aber ist es nun, wie dadurch sowohl die Einen wie die Andern zu einer Coincidenz mit Dem geführt wurden, was auch in der Fortentwickelung des alten pythagoreischen Princips lag. Zwar sehn wir nicht völlig klar, weder über den Zeitpunkt, seit welchem, noch auch über die näheren Uebergänge, durch welche eine solche Fortentwicklung bei den Pythagoreern erfolgte, nachdem die alte Gestalt ihrer Schule nicht sowohl durch einen innerlichen Abschluss als vielmehr durch eine aeussere Katastrophe ein Ende genommen hatte, — wir sehn schon desswegen nicht klar, weil es im Interesse dieser neueren Pythagoreer lag, jenen Zeitpunkt und diese Uebergänge absichtlich zu verwischen, um sich und das Ihrige desto ungestrafter in die ältesten Autoritäten zurückdatiren zu können. Aber wir besitzen doch wenigstens Eine chronologisch zu fixirende Gestalt, die wir zum Ausgangspunkte nehmen können, um von ihm aus unsere Vermuthungen über das Früher und Später der pythagoreischsn Entwickelungen zu versuchen, und auch schon so lässt sich jene in Frage stehende Coincidenz nachweisen. Diese Gestalt ist aber keine andere als die des Apollonius von Tyana [2]).

Als ächt kann nur ein einziges Fragment gelten, das von diesem wundersamen Manne auf uns gekommen ist. (Euseb.

---

[1]) Ueber Platons Verhältniss zum älteren Pythagoreismus vgl. unsere Andeutungen oben p. 14, 30. 47. 81. 108. not. 1. 129. not. 1. 174. (not. 1.) Ueber des Letzteren Verlöschen und Wiederaufleben, sowie über die untergeschobene Litteratur, die diese beiden viele Hunderte von Jahren auseinanderliegenden Thatsachen aneinander zuknüpfen bestimmt war, vgl. Zeller I. ed. 1. p. 211. seq. III. ed. 2. p. 499. und auch als Materialiensammlung, aber auch nur als solche das bereits angeführte Werk von Röth.

[2]) Von ihm sagt Suidas: ἤκμαξε μὲν ἐπὶ Κλαυδίου καὶ Γαΐου καὶ Νέρωνος καὶ μέχρι Νέρβα ἐφ' οὗ καὶ μετήλλαξεν. Christi Erscheinung geht seinem Leben also unmittelbar vorauf. Wenn wir ihm aber doch erst diese Stelle hier, hinter dem Plutarch, angewiesen haben, so rechtfertigt sich dies theils aus dem innern Verhältniss der Sache, theils aus der chronologischen Unbestimmtheit aller der mit ihm zusammenhängenden neupythagoreischen Erscheinungen. Zu allem Folgenden vgl. man Baur's Apollonius v. T. und Christus. Tübingen 1832.

Digitized by Google

pr. ev. IV. 13. dem. ev. III. 3.) Aber glücklicherweise betreffen seine wenigen Worte grade Das, worauf es uns hier ankömmt. Denn indem sie den Unterschied voraussetzen zwischen dem ersten Gotte, und den übrigen Göttern, die es nach Jenem zu erkennen nothwendig sei, indem sie Jenen wegen seiner völligen Beziehungslosigkeit zu der durch die Materie durchgängig befleckten Welt mit Nichts Anderm in Berührung kommen lassen wollen, als mit dem Geiste der um Gutes bitte, enthalten sie offenbar alle die einzelnen Momente, auf denen jene vorhin erwähnte Grundphysiognomie dieser Zeiten beruht, sie enthalten namentlich auch einen starken Widerwillen gegen die Materie, der die Coincidenz des Neupythygoreischen mit jenen zwei platonischen Bestrebungen enthält, und der somit der Knotenpunkt ist für ein von sehr verschiedenen Richtungen her zusammentreffendes Trivium. Ja! auch innerhalb des neupythagoreischen Complexes selbst, wenn wir zu diesem sowol die dem Apollonius möglicherweise in der Zeit vorangehenden, als auch die erwiesener maassen ihm nachfolgenden Meinungsaeusserungen rechnen, zeigt sich uns eine ganz unverkennbare Analogie zu jener auf der platonischen Seite bemerkten Doppelströmung, auch hier eine vorwiegend ethische und eine vorwiegend metaphysisch-mathematische Richtung, die sich auch hier so wenig wie da einander unbedingt ausschliessen, doch aber relativ von einander scheiden lassen [1]), bis am Ende Alles, unter dem immer universeller werdenden Drucke der religiösen Motive zu Einer gemeinsamen Fluth zusammenströmt, aus deren unruhig schäumenden Wel-

---

[1]) Dass von dieser Art auch das Verhältniss der älteren Akademie zu Plutarch war, geht hinsichtlich des ersten Gliedes aus Dem hervor, was oben p. 143. seq. über Speusipps Distinction zwischen dem Eins und dem Guten, hinsichtlich des zweiten aus Dem, was über Xenokrates' Identificirung von Zahl und Idee bemerkt wurde. Furcht vor ethischem Dualismus bestimmt dabei den Einen, Furcht vor metaphysischem den andern. und Beide konnten damit ein ursprünglich platonisches Motiv zu verfolgen glauben. Wie Plutarch auch gegen Krantor und Eudorus zu polemisiren hatte ist gleichfalls oben p. 277 berührt worden. Seine Polemik gegen Xenokrates betrifft aber weniger die Identificirung von Zahl und Idee als die von Zahl und Seele.

Digitized by Google

len dann die ungleich ruhigere und edlere Gestalt des Neuplatonismus ihr Haupt erhebt.

Hauptrepräsentant der ersteren Richtung ist der philostratische Apollonius, jenes nicht ohne Geschick und Anstrengung erfundene Tendenzbild, das, mag seine subjective Entstehung und Absicht gewesen sein, welche sie wolle [1]), objectiv jedenfalls als ein heidnisches Gegenbild Christi angesehn werden muss. Characteristisch an ihm erscheint mir vor Allem das sich in ihm aussprechende Bedürfniss nach einer Anknüpfung der durch Reflexion gewonnenen theoretischen, practischen und religiösen Weisheit an eine im Leben und Sterben, im Handeln und Leiden auch für die Phantasie veranschaulichte Persönlichkeit. Zu einer solchen Anlehnung verwandte man pythagoreischerseits sonst auch wohl noch andre Gestalten, die des Sokrates, des Platon, und noch mehr des Pythagoras sowie anderer Diesem verwandter Autoritäten des mythischen oder historischen Alterthums [2]), wie ja auch von anderen Seiten her, nicht bloss bei den Platonikern, wie wir gesehn haben, sondern auch bei Stoikern, Sokratikern und selbst in der griechischen Dichtung ein ähnlicher Zug, der immer, wo er auch auftreten mag, aus den Tiefen des menschlichen Bedürfnisses hervorquillt, nicht selten sich zur Geltung gebracht hat. Aber alles Dies ist doch nur wie vereinzelte Strahlen gegenüber der eindrucksvollen Centralwirkung des aus Apollonius geschaffenen Bildes, und wir verfolgen daher jetzt die in diesem sich aufdrängenden Relationen zum Platonismus. Diese Relationen sind zum Theil auch von übereinstimmender Art mit Dem, was Platon aus dem Lebensbilde des Sokrates, was die Platoniker aus seinem eigenen zu machen versucht hatten: in ungleich grösserer Anzahl findet sich aber doch noch Neues und Fremdartiges. Wie Sokrates und Platon wird uns auch Apollonius als ein von den Göttern

---

[1]) Allerdings glauben wir unserseits auch die subjective Bezugnahme auf Christum festhalten zu müssen, gleichviel ob mehr im Sinne einer unbedingten, wenn auch verdeckten Polemik, oder in dem eines verwischenden Universalismus. Vgl. Baur p. 104. Zeller p. 503. Ritter u. A.

[2]) Vgl. hierzu Baur p. 4. 177. 202. Zeller p. 503.

Digitized by Google

besonders geliebter Mensch geschildert: neu ist aber schon gleich hierbei die Versicherung, dass er desswegen nicht selbst für einen Gott zu halten sei, die Philostrat hinzuzufügen für nöthig hält, nur um der übermässigen Verehrung seiner Anhänger entgegenzutreten, die dann aber Hierokles mit ausgesprochenem Bewusstsein als eine gegensätzliche Pointe gegen die von den Christen behauptete Gottheit Christi verwerthet [1]). Wie Sokrates speciell zu Apoll, Platon zu Diesem und Asklepios besondere Beziehungen hat, so auch Apollonius zu Bei den [2]); wie im Leben der alten Weisen Orakel, Träume un-Prophezeiungen eine Rolle gespielt haben sollen [3]): so auch in dem des neueren. Aber wie verschieden werden auch diese an sich gleichen Beziehungen hier und da gefasst. Auf jener Seite tritt das Uebernatürliche mehr nur wie ein begleitender Umstand auf, dazu bestimmt, die übrigen Menschen aufmerksam zu machen auf die wissenschaftliche und sittliche Grösse der unter ihnen erschienenen Lehrer: auf der andern bildet es dagegen den Hauptinhalt des ganzen Lebens, dem sogar die Verrichtung eigentlicher Wunderthaten gradezu zugeschrieben wird. Und doch will Apollonius kein blosser Zauberer oder ein Solcher sein, dem nur Dämonen dienen [4]), während Sokrates zwar auch weder das Eine noch das Andere von sich hatte sagen lassen, eben so wenig aber doch sein Dämonisches in Abrede genommen hatte. Denn auch in dieser Anerkenntniss beim Sokrates liegt Bescheidenheit, wie in jener Abwehr von Seiten des Apollonius ein gewisser Anspruch. (Baur p. 44.) Und so ist denn auch überhaupt auf der Einen

---

[1]) Vgl. Baur p. 4. 5. 21. 74. aber auch die relative Anerkennung seiner Bezeichnung als Gott p. 97.

[2]) Wegen Asklepios vgl. Baur p. 19. 21. 25. 38. 56. wegen Apollo p. 37. und p. 168. seq. p. 87. p. 100. Andere göttliche Beziehungen des Apollonius gehen namentlich auf den Herakles und Zeus.

[3]) Daran schliesst sich auch die den Apollonius als Proteus characterisirende Empfängnissgeschichte (Baur p. 35. vgl. auch die p. 12. in der Note angeführten Schriften). Auch die apollinischen Schwänen fehlen nicht, hier so wenig wie beim Pythagoras, Sokrates u. Platon (p. 100.)

[4]) Vgl. Baur p. 5. 32. 75. und auch die in Plutarchs Schrift herschende Auffassung von dem Dämonium des Sokrates.

Digitized by Google

Seite Alles menschlich-einfacher und natürlicher, gleichviel ob es, wie bei Sokrates mehr in bürgerlicher Derbheit, oder wie bei Platon in vornehmer Feinheit auftritt: auf der Seite des Apollonius nimmt dagegen Alles einen salbungs- und geheimnissvollen Character an. Bis auf die Kleidung und Speise herab lässt sich Dies verfolgen, die beim platonischen Sokrates nur erwähnt wird, um seine Abhärtung und Frugalität, beim Platon nur, um seine aristokratische Gewöhnung zu characterisiren, beim Apollonius aber, um etwas Asketisches oder Symbolisches darin zu erblicken. (Baur p. 27. 82. 89.) Bedeutsame Reisen werden dem Apollonius wie dem Platon zugeschrieben [1]), aber sie führen Jenen noch mehr zu religiösen als zu wissenschaftlichen Weisheitsquellen, und ausserdem in noch geheimnissvollere Fernen als Diesen [2]). Mit dankbaren oder undankbaren Schülern, (p. 22. seq.) mit falschen Klägern und beschämten Richtern (p. 23.) hat Apollonius so gut wie Sokrates, mit Gewalthabern, die dem Wahren und Guten entweder zugänglich sind, oder ihm brutal entgegentreten, (p. 20. 22. 25. u. o.) so gut wie Platon zu thun: aber bei Jenen wird alles Das von seinen rein persönlichen und menschlichen Seiten genommen, bei Diesem soll es das geheimnissvolle Licht eines von den Göttern zum Besten der Menschheit gesandten Propheten durchblicken lassen [3]).

---

[1]) Auch Platons aegyptische Reise erwähnt Philostrat, und zwar als Quelle für manchen Grundzug und Bestandtheil der platonischen Lehre. In diesem Zusammenhange, der dazu bestimmt ist, den Apollonius gegen den Vorwurf der Magie zu vertheidigen, wird auch die Bemerkung hinzugefügt, dass Platon wegen seiner Weisheit zwar mehr als ein anderer Mensch Missgunst, doch aber nicht den Vorwurf der Magie erfahren habe. Ebenso wird Athen gelegentlich der Entstellung platonischer Lehren beschuldigt, und ausdrücklich nicht als Sitz der höchsten Weisheit anerkannt. Vgl. Baur p. 44. 53. 64.

[2]) Beim Philostrat dienen die Reisen des Apollonius anfangs den Zwecken seiner eigenen Bildung, dann aber vorwiegend denjenigen seiner auf die ganze Welt berechneten reformatorischen Thätigkeit. Vgl. Baur p. 19. 53. 84. Uebrigens ist der von Baur p. 85. not. gemissbilligte Tadel Huet's in Betreff dieser Reisen doch auch nicht ganz ungegründet.

[3]) Vgl. Baur p. 49. wo namentlich auch die ächt pythagoreische Idee des sittlichen κόσμος zu beachten ist.

Digitized by Google

Und doch wie viel plumper und trivialer ist Apollonius mit seinem practischen und theoretischen Gegensatz gegen die Tyrannen, den er Angesichts der Römischen Zeitverhältnisse bis zur Billigung, ja Forderung des Tyrannenmords verfolgt, (Baur p. 77. seq. besonders p. 91.) als die feine und ernste Art, in welcher der platonische Sokrates von den Tyrannen als bemitleidenswerthen Personen geredet hatte, und Platon selbst sich in seinen Syrakusischen Beziehungen benommen haben sollte. Kurz: überall erinnert die ganze Anlage des philostratischen Apollonius an die Idealbilder des Sokrates und Platon, aber etwa wie ein derber Holzschnitt an einen denselben Gegenstand darstellenden Kupferstich, und eine neue Färbung bekommt das Ganze dann auch noch dadurch, dass hier überall das Practische vor dem Theoretischen, das Religiöse vor dem Practischen praevalirt, während bei Plutarch eine dahingehnde Richtung eben erst im Beginnen, bei Platon aber vielmehr die umgekehrte als der Grundzug zu bemerken war.

Und damit stimmt denn nun auch zweitens die Beschaffenheit der Grundbegriffe, soweit uns solche überhaupt theils durch Veranschaulichung an der Person theils ausdrücklich aus dem Munde des Apollonius entgegentreten. Da wird Gott zwar — im übereinstimmenden Sinne des Platon und der älteren Pythagoreer — nach seinen Eigenschaften der Unsterblichkeit, Gerechtigkeit und mittheilsamen Güte vorausgesetzt, und in Folge dessen der alte Streit des Platon gegen die unwürdigen Vorstellungen der Dichter mit Entschiedenheit wiederaufgenommen, wie auch die Aegyptische Religion, weil sie das zu symbolisirende Wesen des Göttlichen in die symbolischen Bilder selbst untergehn lasse, im Ganzen hart getadelt wird. (Baur p. 56. seq.) Aber ungleich weniger kommt es ihm doch überhaupt auf den Begriff des höchsten Gottes selbst, und auf die aus diesem herzuleitende Läuterung der religiösen Vorstellungen, als nur auf den Wiederaufbau der letzteren, auf die ganze Fülle abgeleiteter Göttergestalten im Sinne des weitesten Universalismus an. Die Sonne erscheint ihm, mit Platon wie mit den Indern, als bester Repräsentant der Gottheit innerhalb der sichtbaren Welt, (Baur p.

Digitized by Google

66. 255. 257.) aber auch in Rücksicht auf andere Repräsentanten ist er doch nicht allzu wählerisch, sondern mit Begeisterung wandert er von einem Tempel zum andern, und bemüht sich, jedem der in diesen Heiligthümern verehrten Götter nur Gutes und Anerkennendes nachzusagen. Ebenso tönen uns da auch bei ihm die alten Themata von dem Leben als einer Gefangenschaft der Seele, von deren Gottverwandschaft, unsterblicher Natur und Fähigkeit zur Wiedererinnerung wiederum entgegen, (Baur p. 64.) aber wie tritt nicht nur das platonische Dogma von der Praeexistenz hinter das mehr pythagoreische der Seelenwanderung zurück, sondern wie wird auch letzteres aus seiner idealen Allgemeinheit herausgerissen, und zu Detailerzählungen der concretesten Art verwerthet. Selbst die alte apollinisch-sokratische Forderung der Selbsterkenntniss wird stark ins Mystische gekehrt. (Baur p. 72.) Die Welt wird mit dem platon. Timaeus als Ein lebendiges Wesen gefasst, und aus der Güte ihres göttlichen Urhebers erklärt, (Baur p. 60.) aber weniger kommt es dabei auf die naturphilosophische Erkenntniss der in ihr enthaltenen Einzelheiten an, als auf die Festsetzung der besonderen Departements für die verschiedenen Untergötter, die zugleich mit mehr als platonischem Determinismus zu Vollstreckern der göttlichen Providenz gemacht werden. Endlich auch das Böse, die Materie und ähnliche Begriffe werden zwar erwähnt, aber nicht sowohl nach ihrer speculativen Bedeutung, als in Beziehung auf einzelne Culturgebräuche u. s. w. Kurzum, überall meldet sich im philostratischen Apollonius ein Neues gegenüber dem bisherigen Heidenthum überhaupt, (vgl. Baur p. 155) wie insonderheit gegenüber dem alten Pythagoreismus und Platonismus, (vgl. die Stellen s. v. Platon im Didotschen index) und dies Neue zeigt sich negativ in der zu nehmenden Gleichgültigkeit gegen alle irgendwie abstracten Spitzen und Fundamente der theoretischen Wissenschaft, positiv aber in der alles Andere überwältigenden Dringlichkeit des religiösen Bedürfnisses.

Und in solcher Stellung steht Apollonius auch nicht etwa allein, oder nur zusammen mit den uns sonst gröstentheils nicht näher bekannten Autoritäten, auf die er sich selbst

Digitized by Google

zurückführt, wie Euxenus u. A. [1]). Anklänge an seine Art verrathen sich z. B. auch in demjenigen Pythagoreismus, mit welchem sich Richtungen, wie die der Sextier, der Therapeuten und Essener, sowie ein Philo zu befreunden vermochten [2]). Aber die Hauptmasse der neupythagoreischen Entwicklung verschmähte allerdings nicht in dem Maasse wie er das Eingehn auf streng-theoretische und spekulative Fragen, und berührte sich in Folge Dessen auch ungleich mehr als er wie mit den altplatonischen, so mit den in der Akademie zur Discussion gekommenen Gedanken.

Schon P. Nigidius Figulus, an dessen Namen sich für Italien, wie es scheint, der erste, wenn auch nicht erfolgreiche [3]) Versuch zu einer Wiederherstellung des Pythagoreismus anschloss, wird uns in den wenigen Notizen, die wir über ihn haben, als ein vielseitiger Gelehrter und scharfsinniger Grübler, somit also ziemlich unähnlich Dem geschildert, was Philostratus an seinem Apollonius bewundert wissen will [4]).

---

[1]) Diesem Euxenus hing freilich der Makel eines epikureischen Lebens an, und auch sonst wird er als ein διδάσκαλος οὐ πανὺ σπουδαῖος genannt (Philostrat. ed. Didot. p. 4.) An dieser Herabdrückung hat aber auch das Bestreben Antheil, den Schüler Apollonius nicht unbedeutender als seinen Lehrer erscheinen zu lassen, und jedenfalls liegt des Letzteren Unterschied von dem Ersteren nicht nach Seiten der strengeren Wissenschaftlichkeit, eher grade umgekehrt nach dem Angeführten.

[2]) Ueber die Sextier vgl. Ritter et Preller §. 469. seq. Zeller III. ed. 1. p. 383. Ritter IV. p. 177. An letzter Stelle werden die Spuren des Pythagoreismus freilich unbedeutend genannt. Aber auch diese unbedeutenden Spuren weisen doch mehr auf die Seite des Apollonius als auf die andre hin, und das Gleiche gilt von jenen jüdischen Richtungen, über die vorläufig Zeller (III. p. 500. p. 559. seq.) zu vergleichen. Wir meinen vornämlich die Art, wie die Seelenwanderung gelehrt, Selbstprüfung gefordert, thierische Nahrung verworfen wird u. A.

[3]) Daher Senecas (quaest. nat. VII. 32.) Aeusserung zu erklären.

[4]) Vgl. Cicero's Timaeus im Eingange, Gellius XIX. 14. und dazu Zeller III. ed. 1. p. 499 sowie das von uns Bemerkte oben p. 243. not. 3. Plutarch erwähnt den Nigidius in seinem Cicero (IV. p. 257. ed. Sintenis) mit dem Zusatze ᾧ τὰ πλεῖστα καὶ μέγιστα παρὰ τὰς πολιτικὰς ἐχρῆτο πράξεις, und bei Gelegenheit eines beim Opfer vorgefallenen und auf die Staatsverhältnisse gedeuteten σημεῖον. Quaestion. Rom. XXI. wird eine Notiz über den Specht, den die Latiner verehrten; auf ihn zurückgeführt.

Digitized by Google

Speciell auf Platon deutet die Beziehung hin, die Cicero ihm in jenem Fragment zum Timaeus zu geben scheint.

Einen ganz ähnlichen Eindruck macht auch, wie Ritter IV. p. 524. bemerkt, jener Pythagoreer auf uns, den Justinus martyr in seinem Dialog c. Tryph. verewigt, und der schon durch seine Werthschätzung, ja Ueberschätzung der Musik und der ihr verwandten Disciplinen dem in dieser Hinsicht ziemlich unbillig denkenden Apollonius ferner steht als dem alten Pythagoreismus sowol wie dem Platonismus.

Noch bedeutender aber als bei diesen vereinzelten Erscheinungen ist die Steigerung des wissenschaftlichen Interesse, und eben damit auch die Vermehrung der platonischen Beziehungen in jenem grossen Kreise von literarischen Fälschern, die in Alexandrien ihren hauptsächlichsten Mittelpunkt besessen, und spätestens seit dem Zeitalter des Augustus [1]) die pythagoreische Litteratur unter den alten und berühmten Namen dieser Schule mit den neuen Erzeugnissen ihres eignen Geistes bereichert zu haben scheint. Da begegnet uns zuerst jener von pythagoreischer Hand herrührender, den Namen des alten Timaeus arrogirender Auszug aus dem platonischen Timaeus, dessen wir schon oben bei Gelegenheit der mit Unrecht unter Platons Namen auf uns gekommenen Werke gedachten; (p. 190.) und über den man übrigens denken mag, wie man will, der aber immer ein recht einleuchtendes Beispiel ist, von den

---

[1]) Einen auf diese Zeit hinführenden Anhaltspunkt in den Bestrebungen eines sogenannten Jobates, König von Libyen, der mit Juba II. von Mauritanien identificirt wird, hat Ritter IV. p. 523. aus den Aristotelischen Scholien p. 18a. aufgespürt. Wenn Zeller III. p. 500. not. 3. dagegen bemerkt, dass derartige Schriftfälschungen bereits das Dasein einer pythagoreischen Schule voraussetzten, während Ritter umgekehrt diese durch jene wieder aufleben lässt, so hat dies Letztere zum mindesten eben so viel für sich als das Andere. Uebrigens bin auch ich — bei der weiten Verbreitung, welche die pythagoreischen Ideen in alten Zeiten gefunden hatten, und bei der Liebhaberei, mit welcher man jetzt schon seit Langem auf die verschiedensten Standpunkte des philosophischen Alterthums zurückgriff, — gar nicht ängstlich darin, die Kenntniss jener Ideen aus allgemeinen Gründen vorauszusetzen, selbst wo sie im Einzelnen nicht zu erweisen ist. vgl. auch Mullach fragm. philos. p. 383.

Digitized by Google

nicht ohne Geschick und Eifer angestellten Versuchen, pythagoreische und platonische Weisheit ineinanderzuschmelzen [1]). Auch um Das, was unter Okellus [2]) Namen umhergeht, und dessen Elemente freilich grösstentheils nicht sowohl platonisch, als pythagoreisch-peripatetisch sind, steht es doch wenigstens insofern ähnlich, als auch auf diese Werke, wie auf die des angeblichen Timaeus die Behauptung von Platons Plagiaten [3]) begründet werden konnte, wie dies unter Anderm die auf Okellus bezügliche Correspondenz zwischen Platon und Archytas (Diog. L. V. 80. 81. cf. Hermann's Plato VI. p. 61.) insinuirt. Dieses Archytas Name selbst deckt eine Anzahl von Fragmenten, in denen so vielerlei Platonisches vorkommt, dass verführt dadurch, wenn schon natürlich sehr mit Unrecht neuere Gelehrten den Archytas entweder zum Vorgänger oder zum Schüler der Ideenlehre haben machen wollen, ähnlich, wie auch schon im nicht ganz späten Alterthum einzelne Stimmen die nahe — und zwar nicht bloss persönliche sondern auch wissenschaftliche — Verbindung zwischen ihm und Platon mit Nachdruck hervorgehoben haben [4]). Ja sogar die

---

[1]) Vgl .Hermanns System p. 545. c. not. 703—5. Thrasyll p. 10. not. 56. Zeller I. ed. 2. p. 212. III. ed. 1. p. 518.

[2]) Vgl. Zeller I. ed. 2. p. 212. III. ed. 1. p. 500. p. 518. not. 5. Mullach fragm. philos. p. 383. seq. Philo ist der Aelteste, der Okellus σύγγραμμα π. τῆς τοῦ παντὸς φύσεως erwähnt. Die dem Fragmente περὶ νόμου zu Grunde liegende Analogie zwischen Staat und Natur ist eben so gut pythagoreisch als platonisch zu nennen.

[3]) Vgl. oben p. 171 und 194., an letzter Stelle namentlich auch das über Platons Verhältniss zu dem pythagorisirenden Epicharm Gesagte.

[4]) Dass ich hiermit Eratosthenes und Pseudo-demosthenes einerseits anderseits Petersen Hartenstein und Beckmann meine, ersieht man aus Gruppe (über die Fragm. d. Archytas Berlin 1840. p. 119.) und Zeller I. ed. 2. p. 212—14. Gruppe's frische und geistvolle Schrift geht zuverlässig von dem richtigen Grundsatz aus, wenn sie überall die Unächtheit voraussetzt, wo in den angeblichen Fragmenten des Archytas und anderer Pythagoreer, sei's die Ideen, sei's andere dem Platon specifisch angehörige Begriffe und Ausdrücke vorkommen, wie dies so oft der Fall ist (p. 7. 11. 67—82. 89. 98. 108. 111. 113. 116. 128. 131.) Nur Aristoteles Aeusserungen über Platons Verhältniss zu den Altpythagoreern habe ich oben p. 90. etwas anders fassen zu müssen glaubt, als wie es Gruppe (cap. 2.) thut, und kann sie daher auch nicht so gradezu, wie er als „Kriterium" fassen.

Digitized by Google

ältesten Autoritäten der Pythagoreischen Schule, die Gestalten eines Pythagoras, Philolaus, Lysis, Hippasus u. s. w. [1]) sind nicht davon verschont geblieben, in mehr oder minder grossem Umfange das akademische Gewand, das ihnen Fälscher aufgedrängt, tragen zu müssen. Platon sollte als Abkömmling, oder vielmehr als Dieb gegenüber der pythagoreischen Schule erscheinen und kein Wunder, dass, um diese Absicht zu erreichen, die alten Autoritäten derselben mit solchen Federn geschmückt wurden, die dem Platon entwandt waren. Ein Moderatus konnte die Behauptung wagen, „die Pythagoreer hätten schon den ganzen Inhalt der platonischen Philosophie, die Ideen und Alles übrige gelehrt, — aber freilich nur in Zeichen, gleich wie die Grammatisten und Geometer“ (Gruppe p. 67.) und glaubte damit das Recht gerettet zu haben, um alle möglichen Zurückdatirungen des Platonischen ins Altpythagoreische vornehmen zu lassen, während in Wahrheit die Sache umgekehrt liegt, und grade erst durch Platon die ganze Veränderung möglich geworden ist, die zwischen den vor- und nachplatonischen Pythagoreern unverkennbar ist. Bei Jenen herscht einerseits eine grössere Strenge des exclusiven Schulbewusstseins, anderseits aber grade auf Grund dieser festen Basis eine grössere Mannichfaltigkeit und Divergenz der einzelnen Richtungen: bei Diesen tritt dagegen in erster Beziehung eine ziemliche Laxheit, in der andern aber eine auffal-

---

Ebenso wird er selbst seinen Untersuchungen über Zeit, Ort, und Nationalität der Fälschung nicht mehr beilegen wollen, als den Werth einer probabilis conjectura (dagegen Zeller III. p. 512. not. 2.) Wegen der Beziehungen Platons zum wirklichen Archytas vgl. oben p. 171. und Gruppe p. 24. Er wird von Platon in seinen Dialogen weder direkt, noch indirekt berührt. In späterer Zeit aber hatte die Freundschaft dieser beiden Männer sogar einen sprichwörtlichen Ruf, an dessen Entstehung die Tendenz Platon zum Plagiator zu machen, gewiss auch nicht ohne Antheil war. Vgl. auch Mullachs Sammlung der Archyteischen Fragmente a. a. O. p. 553. seq. und wegen der Correspondenz mit Archytas die mir erst während des Drucks zugekommene, treffliche Arbeit v. Karsten de Platonis epistolis. Trajecti ad Rh. 1864.

[1]) Die Belege hierfür bieten namentlich die Sammlungen von Beckmann, Mullach u. s. w.

Digitized by Google

lende Einförmigkeit ein. „Der alte Pythagorismus ist ein Produkt redlichen Forschens, ernsten Sinnes und organischen Wachsen's, der neue ein Produkt der Desorganisation, der Zersetzung und Auflösung“ (Gruppe p. 81. 55. 66.) Mag es immerhin auch im alten Pythagoreismus einige Lehren gegeben haben, an welche sich die spätere Gestalt anknüpfen liess:“ der Abstand ist doch immer noch gross genug, sofern auch in Hinsicht auf jene Lehren der alte Pythagoreismus höchstens als ein vor der Schwelle der platonischen Entdeckungen liegendes, aber selbständiges System gelten muss, „der Neupythagoreismus dagegen kaum etwas mehr ist als verkleideter Platonismus“ [1]). (Gruppe a. a. O.)

Und so reifte denn allmälig die Zeit heran, wo auch diese Maske fallen musste, wo überhaupt alle vor- und nachplatonischen Richtungen der Philosophie ihre Differenzen mehr und mehr ausgeglichen hatten, um so gut wie unterschiedslos in jene grosse Schlussverhandlung der Alten Philosophie ein- und auf-zugehn, die man unter dem Namen des Neuplatonismus zusammenfasst.

Ob und wie weit bereits Ammonius als Gründer dieses Neuplatonismus anzusehn ist, ist schwer zu ermitteln. Nicht viel leichter ist es auch, die persönlichen Voraussetzungen und Anknüpfungen zu fixiren, welche Plotin's Lehre in seinem Leben besessen [2]). Soviel aber ist gewiss, dass uns

---

[1]) Diese Bezeichnung bedarf insofern freilich einer Restrinction, als die einzelnen Pythagorica das Platonische in sehr verschiednen Graden der Schroffheit, und zum Theil nicht ohne mehrfache anderweitige Bestandtheile hervortreten lassen. Vgl. Gruppe p. 92. 97. 124. 129. 152. und Zeller III. p. 510. seq. Auf Einzelnheiten dieser Art kommen wir noch zurück.

[2]) Vgl. Jules Simon histoire de l'école d'Alexandrie Paris 1845. Tom I. p. 199. seq. wo auch des Potamon gedacht wird, der aber weder als Begründer noch auch nur als Vorläufer des Neuplatonismus gelten darf. Im Leben des Plotin sind die Hauptmomente seine Aegyptische Abkunft, und sein Alexandrinischer Bildungsgang, innerhalb dessen Ammonius den entscheidenden Wendepunkt herbeigeführt haben soll, ferner seine Beziehung zum Kaiser Gordian und Galien und sein fortdauernder Aufenthalt zu Rom. Die Nachrichten hierüber verdienen aber nicht mehr Beachtung, als ihnen der Nachfolgende gelegentlich erweisen wird. Kirchner (d. Philosophie des Plotin Hale 1854. p. 21. 27.) scheint mir für seine abweichende Ansicht

Digitized by Google

in den Schriften dieses Mannes nicht nur die erste, sondern auch die beste Urkunde zur Erkenntniss des Neuplatonismus vorliegt. Versuchen wir daher, uns an der Hand dieser Schriften, und zwar so recht von Innen heraus das Wesen dieser eigenthümlichen Erscheinung klar zu machen.

Ihre innerste Signatur ist Mysticismus. Nur muss man dabei nicht, wie es wohl zuweilen geschieht, vergessen, dass fast jeder Mysticismus ausser dem das Herz, den Willen und die Phantasie anregenden Bestandtheil, an den man zuerst zu denken pflegt, wenn von ihm die Rede ist, auch noch einen zweiten ihm nicht minder wesentlichen Bestandtheil rationalistischer Art besitzt. Rationalismus ist die nothwendige Kehrseite des Mysticismus, und macht erst zusammen mit jenem anderen aus lebhafter Empfindung hervorgehnden und auf's Ueberschwängliche gerichtetem Zuge das Ganze des Mysticismus aus. Er ist nicht sowol ein äusserer Gegensatz gegen den hinlänglich weit gefassten Begriff der Mystik, sondern ein in derem eignen Innern liegendes Moment und Ferment. Denn es liegt im Wesen aller Mystik, dass dieselbe sich im Besitze eines Geheimnisses zu befinden glaubt, das an sich unaussprechlich sein soll, und das sie doch fortdauernd auszusprechen, bemüht ist; das sie auszusprechen, einen Anlauf nach dem andern nimmt, ohne sich selbst doch je darin genügen oder erschöpfen zu können. So liegt ein gewisser Widerspruch von vornherein im Wesen aller Mystik, aber es ist ein Widerspruch, der wohl dazu geeignet ist, alles Tiefste, was der Menschengeist in sich an Gedanken besitzt, aufzuregen und zum Vorschein zu bringen. Denn jenes Geheimniss, welches der Mystiker eben sowohl auszusprechen, als nicht auszusprechen, sich gedrungen fühlt, ist nach seiner tiefsten

---

von der Bedeutung des Ammonius keine ausreichende Beweise beigebracht zu haben. Aehnlich urtheilt auch Ueberweg (Grundriss p. 169.) wo zugleich die Nachweisungen über Origenes, Erennius und Longin zu finden. Zuerst von den Schülern des Ammonius soll Erennius (Porphyr vita Plotini in Kirchhoffs Ausgabe des Plotin p. XXI.), und erst dann Origenes (περὶ δαιμονων, οτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς; nach Proclus in Plat. theol. II. 4. zum Prooemium des plat. Timaeus) und Plotin u. s. w. geschrieben haben.

Digitized by Google

Bedeutung angesehn, Nichts Anders als der Gottesbegriff, und von Plotins Gottesbegriff haben daher auch wir auszugehn, um an ihm zunächst jene allgemeine Beschaffenheit aller Mystik zu betrachten, und dann die aus ihm abgeleiteten Aussagen, in denen Plotins Mystik sich wie als seine eigenthümliche, so als die eines griechischen Philosophen von andern, frühern und späteren Arten unterscheidet.

Für Plotins Theologie ist nun aber vor Allem ein Satz characteristisch, der als das Motto seines ganzen Systems anzusehen ist, der Satz: Gott ist Alles und Nichts. Dieser Satz spaltet alle seine zur Theologie gehörigen Erörterungen in zwei wesentlich von einander verschiedene Richtungen, indem er in der Einen sich für verpflichtet hält, alle Bestimmungen von dem Begriffe Gottes abzuwehren, während er dagegen in der andern Richtung es nicht unterlassen kann, eine Reihe der eigenthümlichsten Bestimmungen auf Gott anzuwenden. Ob diese beiden Richtungen völlig miteinanderstimmen können, darüber wird es gut sein, unser Urtheil zurückzuhalten, bis wir je eine derselben kennen gelernt haben. Selbst äusserlich lassen sie sich von einander scheiden, aber noch viel mehr wirken sie in dem Innern seiner ganzen Gedankenbildung neben und durcheinander.

Bei der idealen, allem Materialismus abgewandten Richtung des Plotin, kann es nicht befremden, dass Plotin von vornherein von der Voraussetzung ausgeht, dass Gott kein Gegenstand ist, der irgendwie mit den Sinnen wahrgenommen werden könnte, und nahe verknüpft mit diesem Erstern ist ihm ohne Weiteres ein Zweites, dass nämlich Gott nicht als etwas im Raume vorhandenes, als etwas in die Zeit eingehendes gedacht werden darf. Gott ist nicht etwas in der Zeit Werdendes, Nichts das im Raum wäre, und das von unsern Sinnen wahrgenommen werden könnte. Nur mit Entrüstung redet er daher auch von Denen, denen nur das sinnlich Wahrnehmbare für wahr gilt, und die daher auch den Begriff Gottes in das Sinnliche, Räumliche und Zeitliche herabzuziehen wagen. Gleich seinem grossen Vorbilde Platon hält er solche Denker weniger der wissenschaftlichen Belehrung als der paedagogischen Züchtigung für bedürftig.

Digitized by Google

Kann aber Gott auf diese Weise nicht als etwas Sinnlich-wahrnehmbares, als etwas körperlich Vorhandenes, als etwas in der Zeit Werdendes, gedacht werden: so kann auch in keiner Hinsicht der Begriff der Vielheit auf ihn Anwendung finden. Denn die Bestimmungen des Sinnlichen und des Werdenden einerseits und des Vielen und Vielfältigen anderseits denkt Plotin in einer so unauflöslichen und gegenseitigen Verknüpfung miteinander, dass, wo die Eine zutrifft, auch die andere nicht ausbleiben, und wo die Eine abgelehnt wird, auch die Andre nicht angewendet werden kann. Alles Sinnliche erscheint dem Plotin nicht nur der Zahl sondern auch seinem Wesen nach als ein Vielfältiges — und alles Vielfältige als ein Sinnliches. Darf Gott daher nicht als ein Sinnliches gedacht werden: so kann er auch in keiner Weise als ein Vieles sondern im Gegensatze zu dem Vielen nur als das Eine gesetzt werden, und zwar in der doppelten Beziehung als das Eine, dass damit sowol gesagt sein soll, es gäbe nur Einen Gott, als auch dass dieser Eine Gott in sich ein völlig einheitliches, nach Aussen abgeschlossenes, im Innern untheilbares Wesen besässe. Gott ist unendlich. Gott ist das Eine, — oder da Plotin Gott gerne als das Erste zu bezeichnen liebt: das Erste ist das Eine, ist daher auch ein Fundamentalsatz der plotinischen Theologie, es ist der erste feste Punkt, den er gewinnt, und den er auch überhaupt nur besetzt, deshalb vorläufig besetzt, um von ihm aus alle übrigen Bestimmungen die man auf das Wesen Gottes zu übertragen geneigt sein mögte, aufzuheben.

Denn da Plotin den Begriff des Einen, in seiner strengsten Abstraction, dh. so fasst, dass dies Eins in keiner Weise als ein Vieles gedacht wird: so folgert er daraus unmittelbar, dass Gott in keiner Weise Bewegung oder Thätigkeit irgend welcher Art beigelegt werden dürfe, deswegen, weil Bewegung und Thätigkeit jeglicher Art ihm als ein Heraustreten aus der unbedingten Einheit, als ein Eindringen der Vielheit in das Wesen Gottes erscheint. Und allerdings es ist ja auch wahr, dass immer, wenn man irgend einem Dinge Bewegung oder Thätigkeit beilegt, man dann genöthigt ist, an diesem Dinge nicht nur die einzelnen Acte seiner Thätigkeit oder Bewegung

Digitized by Google

untereinander zu unterscheiden, sondern ebenso auch die Gesammtanzahl dieser Acte von dem ihr zu Grunde liegenden Wesen selbst: und dass man mithin in beiden Beziehungen nicht umhin kann, eine gewisse Mehrheit an dem Dinge zu unterscheiden, dass man das Ding mithin nicht mehr als eine solche Einheit zu fassen vermag, welcher in keiner Hinsicht und Beziehung eine Vielheit zukommt. Und wäre es daher richtig, dass Gott in diesem Sinne eine Einheit ist, so würden wir auch mit Plotin genöthigt sein, ihm alle und jede Bewegung und Thätigkeit abzusprechen, und zwar nicht blos alle und jede Bewegung sinnlich wahrnehmbarer Art, nicht blos alle und jede Thätigkeit die im Raume verliefe, die in der Zeit entstünde und verginge und sich veränderte, sondern alle Bewegung und Thätigkeit überhaupt.

Indessen dass Dies richtig ist, wird wohl Manchen schon von vornherein zweifelhaft erscheinen, und uns, die wir von Kindesbeinen an gewohnt sind, Gott als einen lebendigen persönlichen Gott uns vorzustellen, noch vielmehr, wenn ich jetzt noch zwei Folgerungen erwähne, die Plotin aus jener angegebenen Voraussetzung zieht. Weil er nämlich alle Bewegung und Thätigkeit überhaupt von Gott nicht ausgesagt wissen will: so kann er auch nicht umhin, Demselben insonderheit alles Denken und Erkennen, alles Wollen und Begehren abzusprechen. Es folgt Dies ja auch theils schon unmittelbar aus dem eben bemerkten, theils lassen sich aber auch noch besondere Gründe gegen diese beiden einzelnen Arten der Bewegung und der Thätigkeit im Sinne des Plotin beibringen. Denn was sollte Gott zunächst wollen und begehren können, da doch jedes Wollen das Streben nach einem noch unerreichten Zweck, jedes Begehren das Bedürfniss nach einem noch erst zu erwerbenden Guten in sich zu schliessen scheint, und da somit Beides einen Mangel in Dem voraussetzen würde, der keinen Mangel haben kann, weil er das selbstgenügsamste und vollkommenste unter allen Wesen ist. Und ebenso was sollte Gott denken oder erkennen können! So lange wir die zu erkennenden Gegenstände Gott als etwas Aeusserliches gegenüberstellen, stossen wir hier auf dasselbe Bedenken wie in Betreff des Wollens und Begehrens — und Plotin zeigt

Digitized by Google

daher auch, dass wenn überhaupt von einen Denken bei Gott sollte die Rede sein können, dies Denken Gottes nur sich selbst, d. h. Gott, oder noch genauer geredet, Gottes Denken zu seinem Gegenstande haben könnte, so dass also unter dieser Voraussetzung von einem Bedürfnisse welches Gott haben könnte, etwas ihm Aussenstehendes durch seine Erkenntniss sich anzueignen allerdings gar nicht mehr geredet werden könnte. Aber auch so würde doch noch immer jenes andre Bedenken nicht verschwinden, dass wir in Gott eine Zweiheit ansetzten, indem wir bei ihm ihn, sofern er sich denkt, von ihm, sofern er von sich gedacht wird, zu unterscheiden vermögten. Also auch nicht die allerhöchste Art des Denkens einmal, auch nicht einmal dasjenige Denken, das mit seinem Gegenstande ganz und gar zusammenfällt, werden wir Gott beilegen dürfen.

Aber wenn Gott nun auf diese Weise weder Thätigkeit noch Bewegung, weder Wollen noch Denken besitzt, was ist er denn eigentlich? Und ist er denn auch überhaupt irgend Etwas? kann überhaupt das Sein irgendwie mit Recht von Gott ausgesagt werden? Wenn wir mit dem Begriff des Seins, das wir Gott beilegen wollen, denjenigen Sinn verbinden in welchem wir dies Sein von irgend welchen andern Dingen ausser Gott aussagen: so werden wir kein Recht haben, in diesem Sinn es von Gott auszusagen. Denn so wie irgend Etwas Andres ist, ist Gott nicht. Und das Gleiche gilt ganz ebenso dann auch noch von einem zweiten Begriff, den Plotin nach platonischer Weise fast als ganz und gar zusammenfallend mit dem Begriff des Seins denkt, von dem Begriff des Guten. Weil dem Plotin das Gutsein als die höchste, eigentlichste Art des Seins erscheint: darum fällt auch dieser Begriff eben so gut wie der des Seins von Gott weg, wenn wir damit irgend eine Vorstellung verbinden wollten, die auch ausser von Gott auch von andern Dingen mit Recht gebraucht werden könnte. In dem Sinn, in welchen wir irgend ein andres Ding gut oder seiend nennen, können wir Gott weder als gut noch als seiend bezeichnen: sondern er ist auch über dem Sein und dem Guten noch erhaben. So wenigstens müssen wir urtheilen, wenn wir die Dinge gut, oder seiend nennen

Digitized by Google

wollen. Wollen wir uns dagegen darauf bsschränken, alle übrigen Dinge nicht sowol als gut, sondern nur als gutartig, d. h. als verwandt und ähnlich dem Guten zu bezeichnen, alle übrigen Dinge nicht sowol als seiend, sondern als seinsartig — so gewinnen wir dann allerdings das Recht, Gott als gut und seiend vorzustellen, aber wir dürfen uns dann nur darüber nicht täuschen, dass wir von dem Guten und Seienden keineswegs eine positive Vorstellung haben — ganz und gar abgesehen auch noch davon, dass sobald wir irgendwie von Gottes Wesen eine Eigenschaft aussagen, somit jenes Wesen also von dieser Eigenschaft unterscheiden, immer wiederum das alte Bedenken sich wiederholt, nach welchem damit eine Mehrheit in Gottes Einheit gesetzt zu sein scheint.

So stehen wir also vor der Vorstellung Gottes oder des Einen hier zunächst ganz und gar wie vor einer leeren inhaltlosen Vorstellung. Die Auffassung Gottes als des Einen, die Auffassung des Einen als eines Solchen, mit welchem sich in keinerlei Weise und Beziehung irgend welche Vielheit soll verbinden können, ist bis dahin der feste Stützpunkt gewesen, von welchem aus wir alle übrigen Bestimmungen von Gott aufgehoben haben. Aber auch mit diesem unsern bisherigen Stützpunkte steht es doch nicht all zu sicher; wie wir uns davon leicht überzeugen können, wenn wir uns fragen, was man eigentlich unter dem Eins versteht. Das Eins ist eine Zahlbestimmung; und sofern nun alle Zahlen in gewisser Weise untereinander in unautlöslichem Zusammenhang stehen, so dass auch von der Einheit streggenommen nur da die Rede sein kann, wo eine Mehrheit des zu zählenden, wenn auch nicht in Wirklichkeit vorhanden ist, so doch irgendwie gedacht werden kann, insofern kann die Zahlbetrachtung nach welcher wir Gott Eins nennen, auf Gott eigentlich auch nicht angewendet werden. Ist doch auch die ganze Zahlbetrachtung nur etwas Abgeleitetes aus dem wirklich Vorhandenen: wie sollte nun also wohl durch eine solche abgeleitete Betrachtungs art das Wesen Gottes richtig und zutreffend bezeichnet werden.

Da schwindet uns denn also jetzt auch der letzte Punkt, den wir als einen festen erreicht zu haben glaubten, und wir sehen von hier aus schon leichter ab, welcher Sinn mit

Digitized by Google

dem an sich so befremdenden Satz, dass Gott Nichts sei, verbunden sein soll. Denn nach dem Bemerkten ist es klar, dass Gott als Nichts betrachtet werden kann, was in einer sinnlichen Gestalt zu beschreiben, oder was durch ein Wort zu bezeichnen, oder durch irgend welchen Gedanken zu erkennen wäre. Denn beschrieben, genannt oder bekannt würde das Wesen Gottes doch immer nur dann werden können, wenn wir demselben irgend eine Eigenschaft beizulegen berechtigt wären. Wer aber dem Wesen Gottes irgend Etwas giebt, der nimmt ihm Alles wie Plotin behauptet. Dem menschlichen Geiste bleibt gegenüber dem Begriffe Gottes daher auch nur das ziemlich müssige Spiel einer durchaus negativen Dialektik, nach welcher nur durch ein Weder — Noch die beiden Glieder der verschiedensten Gegensätze von Gott abgelehnt werden. Gott ist weder schön noch auch unschön. Er ist dem Zwange keiner Nothwendigkeit unterworfen, aber auch nicht frei. Er ist weder ruhend noch bewegt. Er ist nicht todt, aber auch nicht lebendig. Er ist nicht vernunftlos aber auch nicht als mit Vernunft begabt zu denken.

Mit dieser Behauptung ist nun aber doch auch wirklich Plotin in jener ersten Richtung seiner Gedanken an deren äussersten Gränze angelangt; er ist an demjenigen Wendepunkte angelangt, auf welchem der menschliche Geist es nicht vermeiden kann, sich wiederum umzukehren, und in der grade entgegengesetzten Richtung zu bewegen. Wer den Satz auszusprechen gewagt hat: Gott ist Nichts, wird auch den scheinbar entgegengesetzten nicht zurückhalten können, wornach Gott Alles sein sollte. Wer jenes erste Weder — Noch gewagt hat, wird auch vor dem Sowohl — Als auch nicht zurückschrecken dürfen. Denn diese beiden Betrachtungsarten, wie wohl scheinbar entgegengesetzt, stimmen doch in ihrem letzten Grunde ganz wohl miteinander überein. Kann Gott nur gleich schlecht durch alle endlichen Bestimmungen bezeichnet werden, so kann er auch, wenn er überhaupt bezeichnet werden soll, gleich gut durch sie Alle bezeichnet werden. Das ist doch wohl auch schon von vornherein einleuchtend. Es wird indessen doch auch noch immer von Interesse sein, die einzelnen Wendungen etwas genauer zu verfolgen, durch welche

Digitized by Google

Plotin diesen seinen Rückzug, diese seine Zurückführung des Begriffs Gottes in die Welt bewerkstelligt.

Es wird genügen, zur Characterisirung dieses Vorgangs den Gedankengang hervorzuheben, durch welchen Plotin die Vielheit auf gewisse Weise in das Wesen Gottes zurückzuführen bemüht ist. Denn da die Einheit es war, um derentwillen alle jene übrigen Bestimmungen beseitigt wurden: so werden wir dieselben unmittelbar schon wieder zurückzuführen ein Recht zu haben scheinen können, falls wir nur erst diese strenge Fassung der Einheit vom Wesen Gottes beseitigt haben, und zwar auch noch in einem andern Sinn beseitigt haben, als in welchem sie es strenge genommen schon ist. Denn freilich in gewissen Sinne hatte sich ja auch bereits die Einheit selbst aufgehoben: nur dass es allerdings hier gilt, dieselbe auch noch in dem Sinne zu beseitigen, in welchen dadurch Eingang für eine gewisse Vielheit in den Gottesbegriff erwirkt wird. Aber auch das wird leicht abzusehen sein, falls wir es nur einmal wagen, über jene vorhin vorgetragene Gedanken selbst hinaus, und bis auf deren innerstes und eigentlichstes Motiv zurückzugreifen. Denn aus welchem Motiv gingen jene abwehrenden Bestimmungen bei Plotin doch überhaupt nur hervor? War es etwa Gleichgültigkeit gegen Gott, Stumpfheit für die in dessen Begriff gesetzte, Hoheit und Unvergleichlichkeit? War der Satz „Gott ist Nichts" etwa eine versteckte oder offenbare Gottesläugnung, oder war derselbe nicht vielmehr der freilich seltsam gewählte Ausdruck für einen von der Höhe des Gottesbegriffs überwältigten Geist, für ein seines Eindruckes nicht mehr mächtiges, sondern von demselben zur Aufregung fortgerissenes Gefühl? Und wenn dies Letztere der Fall ist: sollte ein solcher Geist, ein solches Gefühl dann wohl Anstand nehmen zu behaupten, dass alle diese Bestimmungen, sofern in ihnen irgend welche Vollkommenheit ausgedrückt liegt, nicht auch von Gott ausgesagt werden dürfte und müsste. Unter dieser Einen Voraussetzung — soweit in ihnen etwas Vollkommenes liegt — wird er sich beeilen alle jene Bestimmungen wiederum auf Gott zurückzuführen. Hat er sie doch nicht deswegen abgewehrt, weil sie ihm zu gut gewesen, als vielmehr weil sie ihm nicht gut genug waren. Soweit sie gut

Digitized by Google

sind, dürfen sie daher auch alle von Gott gelten und müssen sie auf ihn angewandt werden, falls überhaupt von Gott die Rede sein soll. Dass aber von Gott die Rede sein muss: dazu treibt eben jener mystische Drang, der den Plotin beseelt, den Unnennbaren zu nennen, den Unerkennbaren zu erkennen, den Unbegreiflichen zu erfassen! Der Begriff Gottes ist ein Wunder (θαῦμα) ruft Plotin aus — aber wer es „erfahren hat" weiss auch, fügt er hinzu, dass es wirklich also um ihn steht!

Und so geht Plotin denn nun auch muthig darauf aus, alle jene Aussagen von Gott zu thun, die er in jener ersten Richtung sich verbeten hatte. Er nennt Gott das Eins und das Viele, das Seiende und das Gute; als die Blüthe aller Schönheit und der König der Gedankenwelt wird Gott von ihm gefeiert; Bewegung und Ruhe legt er ihm bei, im Raume und in der Zeit spürt er ihm nach — Alles dies, weil und soweit darin irgend welche Vollkommenheit gesagt wird. Und nicht minder eigentlich als vorhin seinen Satz, dass Gott Nichts sei, haben wir daher jetzt auch seinen zweiten Satz zu nehmen, dass Gott Alles sei!

Wie stehen wir doch hier wie zwischen einer Scylla und Charybdis. Drohte vorhin ein Abgrund alle diejenigen Bestimmungen zu verschlingen, die man auf Gott zu übertragen gedachte: so braust uns hier jetzt eine Fluth der entgegengesetzten Aussagen herbei, in Betreff deren wir nicht Recht und Macht zu haben scheinen, während die Eine zugelassen worden, die Andere abzulehnen, sobald in dieser Letzteren nur irgendwie etwas Vollkommenes liegt. Und wie zeigt sich uns in diesem Hin- und Herschwanken zwischen entgegengesetzten Extremen doch so recht das Loos und die Natur des menschlichen Geistes, so lange er sich ganz allein überlassen bleibt. Denn das darf doch in der That! nicht verhalten werden, dass es nur Ein Alexandersschwert giebt, um die Knoten dieser Dialektik zu zerhauen — das ist die Offenbarung, das darf nicht verkannt werden, dass, mag man auch gegen einzelne Argumentationen des Plotin etwas einzuwenden haben, der ihnen zu Grunde liegende Grundzug doch ein dem menschlichen Denken unveräusserlicher ist, dass darin ein Dilemma

Digitized by Google

liegt, über welches dasselbe ganz allein und aus seinen eignen Kräften nicht hinauszukommen vermag!

Wäre daher der Gedanke Gottes ein solcher, den wir uns selbst zu bilden und erwerben hätten, wie andre Gedanken mehr, den wir überhaupt nur durch die eigne Kraft zu erfinden und bestimmen hätten: dann wahrlich würden wir nie über jenen Gegensatz hinauszukommen im Stande sein, indem wir uns bald gebunden achteten, Alles, und bald Nichts von Gott auszusagen. Aber so steht es doch auch in der That nicht. Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen. Auf besondere Weise hat er zu den Vätern geredet manches Mal, und in Christo ist seine ganze Fülle leibhaftig erschienen. Welche Schätze einer sichern Erkenntniss darin liegen, deute ich hienur im Vorbeigehen an. Aber auch allen Menschen hat er sich offenbart durch das Gesetz, das er ihnen ins Herz geschrieben, durch die Werke seiner Schöpfung, die er ihnen vor's Auge gestellt hat. Indem er Allen seinen Willen sagte, hat er ihnen auch sein Wesen offenbart: und in dieser Offenbarung ist dem schweifenden Gedanken ein sicheres Bette gegeben, innerhalb dessen Derselbe weder überfluthet noch versiegt, sondern einem ruhigen aber mächtigen Strome gleichen kann, der das Schiff unsres Lebens mit seinem ganzen Denken und Wollen zu tragen vermag, bis wir dereinst auf das hohe Meer der Ewigkeit auslaufen. Hätte der Mensch diesen Strom sich nicht getrübt, hätte er ihn nie verkannt, als einen der von Gott selbst herstammt und der daher auch sicher zu Gott zurückzuführen vermag: — dann wäre sein Geist nie in jenes unruhige Schweifen versetzt, in welchem wir Plotin erblickt haben da er sagte, Gott sei Alles und Gott sei Nichts [1]).

Wie man aber auch immer über diese theologischen Grundvoraussetzungen des Plotin denken mag. Eins wird

---

[1]) Hauptbelegstellen für den plotinischen Gottesbegriff finden sich (nach Kirchhoffs Ausgabe) I. p. 11, 60—73, 78—110, 126—130, 148—155, 161—200, 206—346. II. p. 17—33, 96—174, 281—302, 319—75, 388—403, 430—432. Aber die hier niedergelegten Anschauungen durchziehn so sehr alle einzelnen Aeusserungen, dass man in Verlegenheit ist, welche man vor andern auszeichnen soll.

Digitized by Google

man darnach doch wohl ohne Weiteres zugeben, dass es unter der Annahme dieser Voraussetzungen für den Plotin ganz besondere Schwierigkeiten haben musste, aus seiner Betrachtung Gottes den Uebergang in seine Betrachtung der Welt zu gewinnen. Denn mag man sich nun mehr in die erste negative oder auch in die zweite positive Richtung seiner Theologie vertiefen, immer bleibt dennoch die Existenz eines Andern ausser Gott, die Existenz der Welt etwas Ueberflüssiges, beziehungsweise Unerklärtes und Unbegreifliches. Unter allen endlichen Dingen ist kein einziges so, wie Gott ist — woher sind die endlichen Dinge denn nur überhaupt? wie sind sie möglich? An allen endlichen Dingen findet sich nicht das Geringste, das irgendwie ein Werth, irgendwie eine Vollkommenheit bezeichnete die nicht auch an Gott wäre — wozu sind die Dinge ausser Gott dann noch überhaupt — welchen Sinn und Zweck können sie haben? Es sind daher auch die verschlungensten und schwierigsten Untersuchungen, die Plotin an dieser Stelle seines Systems aufbietet — und die trotz aller speculativen Anstrengung, die in ihnen liegt, strenggenommen doch noch immer nicht das beweisen, was sie beweisen sollten, indem sie vielmehr, wenn man genauer zusieht, die Existenz der Welt als einer von Gott herstammenden bereits voraussetzen, eine Voraussetzung, die zwar an sich nahe liegt, und wohlzubegreifen, doch aber aus den theol. Grundvoraussetzungen eigentlich nicht zu rechtfertigen ist. Aus diesem Grunde treffen daher denn auch die gewöhnlichen Kunstausdrücke, die man auf diesen Uebergang von Gott zur Welt bei Plotin anzuwenden pflegt, als da sind Emanation oder Evolution u. s. w. zwar einzelne Seiten an dessen Gedanken, doch aber den eigentlichen Hauptpunkt desselben nicht genau genug. Denn dieser ist offenbar ganz und gar nur durch das Eine oberste Interesse bestimmt, welches aus der Theologie des Plotin sich für seine Betrachtung der Welt ergiebt. Es sollen alle Dinge, sofern sie wahrhaft sind, als in Gott seiend, und doch auch sofern sie nicht ganz und gar das höchste Sein ausdrücken, als ausser ihm seiend gedacht werden. Sie sollen aus Gott heraustreten und doch in und bei ihm bleiben. Sie sollen bei und in ihm bleiben, und doch

Digitized by Google

einen Abstand, eine Unterschiedenheit von Gott beurkunden. Das vereinigende Mittelglied für diese beiden Seiten wird dabei dann aber vor Allem in der nachdrücklich betonten Güte Gottes gefunden. Denn Gott ist gut. In dem Wesen des Guten liegt es aber, neidlos und mittheilsam zu sein. Darum liegt es denn auch im Wesen Gottes, durch Mittheilung von seinem Wesen ein Andres ausser sich selbst zu setzen. Das Uebervolle des göttlichen Wesens floss gewissermassen über, und setzte dadurch ein Andres ausser Gott. Es liegt in diesem Bilde zunächst schon Das ausgedrückt, dass die Entstehung der Dinge ausser Gott für Gott nicht durch irgend welches Bedürfniss oder irgend welche Nothwendigkeit veranlasst war — und dass doch — oder sage ich besser, eben daher anderseits das ganze Wesen der Dinge nur in Gott seinen Ursprung, seine Kraft und seinen Bestand hat. Ausserdem liegt in diesem Bilde dann aber auch schon das Weitere ausgedrückt, worin allein nach Plotin der Grund für eine etwaige Unvollkommenheit der Dinge liegt. Nicht in Gott selbst liegt der Grund dieser Unvollkommenheit: sondern lediglich in dem Abstand von Gott. Je geringer dieser, desto grösser die Vollkommenheit. und je grösser die Unvollkommenheit, desto grösser auch die Entfernung von Gott. Die Sonne wirft ihre Lichtstrahlen, und wie es im Wesen der Sonne liegt, Lichtstrahlen zu werfen, ohne dass es für die Sonne irgend wie ein Bedürfniss, einen Zwang geben könnte, dies zu thun: so liegt auch das Wesen der Strahlen wiederum in Nichts Anderem als in der Kraft der Sonne, ohne dass aber deswegen den ausgesandten Strahlen die gleiche Vollkommenheit zukommen könnte, wie der ausstrahlenden Sonne. Vielmehr liegt es in der Natur der Sache begründet, dass Jene um so unvollkommener werden, je mehr sie sich von Dieser entfernen. Und so durchzieht denn nun auch die gesammte Welt Ein grosser einheitlicher Zusammenhang, von Gott abwärts bis zur äussersten Gränze, und wiederum von Dieser aufwärts bis zu Gott empor. Aber es liegt in dem Wesen dieses Zusammenhanges von vornherein begründet, dass je mehr die darin befassten Glieder sich von Gott entfernen, desto grösser auch ihre Unvollkommenheit wird, und zugleich

Digitized by Google

auch, dass den unvollkommenen Stufen der Zusammenhang mit Gott nur durch die dazwischenliegenden Glieder vermittelt wird.

Ich will mich indessen jetzt nicht länger aufhalten lassen weder durch die Betrachtung der oft sehr sinnreichen Bilder, durch welche Plotin diesen Fortgang von Gott zur Welt anschaulich zu machen, noch auch durch die der strengen wissenschaftlichen Kategorien, der Einheit und der Vielheit des Seins (-des Guten) und des Werdens, der Ruhe und Bewegung, des Denkens und des Lebens — durch welche er jene Bilder wiederum zu stützen sucht. Fassen wir statt Dessen lieber die Gestalt der gewordenen Welt in's Auge, sowie Dieselbe sich dem Blicke Plotins darstellt.

Um dies nun aber zu können, muss ich zuvor an zwei eigenthümliche Voraussetzungen des Plotin erinnern, die uns auffallend erscheinen mögen, die aber Plotin kaum noch erst zu erweisen unternimmt weil er sich bewusst ist, von ihnen die Eine jedenfalls mit dem Plato, die Andre aber nicht nur mit Diesem, sondern fast mit der Mehrzahl aller Griechischen Philosophen überhaupt zu theilen. Diese letztere besteht nämlich darin, dass er die Welt ganz und gar nach der Aehnlichkeit des einzelnen Menschen, also auch als ein einzelnes lebendiges Wesen, nur ungleich herrlicher und grösser als die Menschen sind, auffasst, und sodann die zweite geht dahin, dass er in dem Menschen Dreierlei als in eine Einheit beschlossen denkt, die Vernunft oder den Geist, die Seele und den Leib. Aus der Combination dieser beiden Voraussetzungen ergiebt sich dann aber leicht die Bedeutung, welche er den drei an der Welt zu unterscheidenden Seiten Derselben beilegt. Er redet von einem Weltgeist, von einer Weltseele und von der Natur als dem grossen Leibe der Welt. Alles Drei wird von Gott sowol wie untereinander unterschieden: und doch ist es aus Gott hervorgegangen, und zwar in der Weise, dass das Dritte aus dem Zweiten, das Zweite aus dem Ersten, und das Erste unmittelbar aus Gott hervorging, so dass durch diesen Zusammenhang mit Gott also auch zugleich der jener drei Glieder untereinander bestimmt und geregelt ist.

Alles drei ist aus Gott hervorgegangen, und ist doch

Digitized by Google

trotz seines Heraustretens aus Gott in Gott geblieben. Es ist zugleich ausserhalb Gottes und in Gott, ganz entsprechend dem ursprünglichen Satze der Theologie, wornach Gott Alles und Nichts sein soll! Die Dinge entfernen sich von Gott: und doch entfernt sich Gott nicht von ihnen. Aehnlich etwa wie die ausgestrahlte Wärme zwar einerseits sich entfernt von dem Feuer, doch aber anderseits ihr ganzes Wesen lediglich in Demjenigen hat, was das Feuer in ihm wirkt, was gewissermassen noch das Feuer selbst in ihr ist. Oder etwa wie das Licht sich zu der Sonne verhält, in dieser angegebenen Doppelbeziehung, so verhalten sich auch die drei Glieder des Weltganzen unter sich und zu Gott. Gott erzeugt die Vernunft oder den Weltgeist, als die Quellen alles Denkens nnd aller Vernunft für die Welt. Der Weltgeist beherrscht die Weltseele, die ihrerseits eine Quelle des Lebens für alles Leibliche, für die ganze Natur wird, die aus ihr hervorgeht. Und dabei gliedert sich je Eins dieser Gebiete wiederum in sich selbst nach der grössten Mannichfaltigkeit. Der Weltgeist bethätigt seine Vernunft in einer Reihe von einzelnen Aeusserungen oder Acten derselben, in einer Reihe von Ideen, und da diese Ideen, wie wohl sie als Aeusserungen aus dem Wesen heraustreten, nichts desto weniger doch immer noch in dem Wesen bleiben, und als in demselben zugleich vorhanden angeschaut werden können: so gestaltet sich die Vorstellung des Weltgeistes unmerklich zu der einer Geisteswelt, zu einer Welt des Geistes voll einzelner Ideen, zu einer Ideenwelt. Und nicht weniger beweist die Weltseele ihre Lebenskraft in dem Hervorbringen einzelner Seelen: nicht weniger zertheilt der Eine grosse Leib der Natur sich in eine Reihe einzelner Leiber und Körper. So dass hiernach also der Mensch der Leib, Seele und Vernunft in sich vereinigt, als das unveräusserliche Glied innerhalb jener drei Gebiete erscheint; während dagegen die vernunftlosen aber lebendigen Wesen zwei derselben zusammen, und nur die scheinbar todten Körper aus. schliesslich Einem Derselben angehören. Wobei denn aber auch zugleich Das wohl deutlich genug hervortritt, dass diese drei Gebiete ihm nicht eigentlich irgend auseinanderliegende Felder sondern vielmehr nur verschiedene Seiten an Einem

Digitized by Google

und demselben lebendigen Ganzen sind; der Mensch ist nicht Dreierlei sondern Eins: aber in und bei aller seiner Einheit stellt er doch in sich selber einen Theil aus dem Ganzen des Weltgeistes, einen Theil aus dem Ganzen der Weltseele, einen Theil aus dem Ganzen der Natur dar. Und dem entsprechend besteht denn auch jenes Ganze des Weltgeistes, der Weltseele und der Natur aus der ganzen Anzahl solcher Theile, wobei freilich Das dann noch dahingestellt bleiben mag, ob jene Ganzen dem Plotin nicht doch auch noch etwas Anderes sind als die blosse Summe ihrer Theile.

An dieser Stelle angelangt, führt unsere Betrachtung uns auf einen Begriff, den Plotin uns eben so wenig ganz deutlich zu machen weiss, als wir ihn ganz zu umgehen im Stande sind. Es ist der Begriff der Materie, auf den wir hier kommen, und der neben den Begriffen Gottes und der aus ihm gewordenen Welt als der dritte Hauptbegriff des neuplatonischen System anzusehen ist. Nur im Allgemeinen mag es daher versucht werden die systematische Bedeutung dieses Begriffes vorzuführen.

Gestatte man mir dabei, von unserer Art, uns die Dinge vorzustellen, auszugehen. Gestützt auf die Offenbarung der Heil. Schrift reden wir von einem schöpferischen Gott, dh. davon dass Gott durch seinen Willen die Welt aus dem Nichts hervorgerufen habe; und indem wir so reden, bestreiten wir eben damit, dass Gott etwas vorgefunden habe, ein Chaos, einen Stoff, eine Masse, eine Materie, aus welcher er die Welt habe bilden müssen, und an deren Wesen und Eigenschaften er daher auch bei seiner Bildung der Welt gebunden, durch welche er beschränkt gewesen wäre. Einen solchen Stoff setzt nun aber das ganze heidnische Alterthum Gott voraus und zur Seite. Er ist sich wohl bewusst, wenigstens in seinen Hauptphilosophen, dass er damit Gott eine Schranke zur Seite setzt, aber er verzweifelt daran, diese Schranke beseitigen zu können. Denn dass aus Nichts Nichts werde, scheint dem menschlichen Verstande ein unbedingt gültiger Satz, und nicht minder nothwendig scheint ihm hieraus die Consequenz zu sein, dass auch Gott schon, als er die Dinge werden liess, etwas vorfand, woraus er sie werden lassen musste. Indessen

Digitized by Google

mit diesem allgemeinen Zug, auf den sich, wie auf ein Gemeinsames die Auffassung aller antiken Philosophen zurückführen lässt, haben wir das Characteristische des Plotin noch nicht bestimmt genug hervorgehoben. Dieses besteht nun aber darin, dass er die selbständige Bedeutung der Materie, dieses Gott einschränkender Princips so viel zu ermässigen bestrebt ist als irgend möglich ist, ohne es ganz und gar fallen zu lassen. Er erreicht dies aber da durch, dass er auch die Materie aus Gott hervorgehen lässt — aber doch eben nur als das Letzte, das aus ihm hervorgehend gedacht werden kann, als Dasjenige jenseits Dessen Nichts Hervorgehendes mehr zu denken ist. Es ist die Materie somit allerdings, wie alles Andre auch ein aus Gott Hervorgegangenes: aber es ist doch der weiteste Abstand von Gott — es ist die äusserste Gränze des Möglichen, welche Gottes Wirken nicht überschreitet: und die insofern also trotz alles Hervorgegangenseins aus Gott doch auch eine Art von Schranke für Gott bleibt. Aus diesem Grunde bildet der Begriff der Materie daher auch eine gewisses Widerspiel zu dem Gottesbegriff — er ist das Ende alles wirklichen Daseins der Welt, wie Gott dessen Anfang ist, er ist die Schranke, an welche jenes gebunden ist, wie Gott der reiche Quell ist, aus welchem es hervorströmt, er ist so zusagen das negative Princip, das Plotin anwendet, wie Gott das allerpositivste. Aber grade darum weil er in so vielen Beziehungen das genaue Widerspiel von Gott ist, kann doch auch Manches von ihm so ausgesagt werden, dass es ein Aehnliches mit dem von Gott Geltenden zu sein scheint. Von Gott heisst es, wie wir gehört haben, er sei Alles und Nichts — dasselbe mit gleichen Worten, aber in dem entgegengesetzten Sinne gilt nun aber auch von der Materie. Ist Gott Alles, weil er Princip der Wirklichkeit für Alles ist, und doch auch wiederum Nichts weil er durch Nichts Einzelnes erschöpft wird: so heisst dagegen die Materie so, weil sie die äusserste Gränze des Möglichen ist. Aus dem Möglichen ging alles hervor, was wirklich wurde. Die Gränze des Möglichen ist daher auch eine sich immer mehr und mehr erweiternde — so lange als das Hervorgehen des Wirklichen dauert. Sich verschiebend durchläuft sie daher auch gewissermassen alle einzelnen Stufen

Digitized by Google

des Wirklichen, das, weil es ein Wirkliches wurde, zuvor ein Mögliches gewesen sein muss — durchläuft sie ohne irgend Etwas von sich unberührt zu lassen — so dass in dieser Beziehung auch von ihr gesagt werden kann, sie sei Alles und Nichts. Denn dass überhaupt Dinge sind, daran hat sie als Gränze des Möglichen eine Art von Mitwirkung, und nicht minder daran, dass das Hervorgehen der Dinge aus Gott nicht bis in's Endlose fortgeht!

Nachdem wir so die drei allgemeinsten Grundbegriffe des plotinischen Systems betrachtet haben, wird es vielleicht von Interesse sein, noch auf eine Anwendung derselben, auf eine besondre Frage, auf die Frage nach dem Menschen kurz einzugehen. Freilich was der Mensch ist, seinem eigenthümlichen Wesen nach, ist uns in dem Bisherigen schon beantwortet worden, da wir ihn schon da kennen lernten als einen Bürger, der trotz der Einheit seines Wesens unveräusserlich doch auch den drei Reichen der Vernunft, der Seele und der Leiblichkeit angehört. Aber wir fragen jetzt auch noch weiter nach seiner eigenthümlichen Bestimmung und Aufgabe, nicht blos nach Dem, was er ist, sondern auch nach Dem, was er soll. Indessen auch hierfür liegen schon die bedeutendsten Fingerzeige in Dem, was bisher über das Sein und Wesen des Menschen gesagt worden. Denn ist der Mensch die Welt im Kleinen: so hat er auch im Wesentlichen die gleiche Aufgabe für sein Gebiet zu verfolgen, wie Diese im Grossen. Steht er wie Diese gleichsam in der Mitte zwischen Gott und der Welt: so wird auch seine höchste Aufgabe in Nichts Anderem gefunden werden können, als darin, dass er sich dem Niedrigern unter diesen zwei Gliedern, der Materie ab, — und dagegen dem Höheren, dem Gott zuwende. Dies drückt Plotin gelegentlich auch wohl so aus, dass er die Vereinfachung des Menschen als den eigentlichen Kernpunkt seines sittlichen Strebens bezeichnet. Denn da ihm die Materie das in sich Vielfältige, Gott dagegen die schlechthinnige Einheit bedeutet: so ist die Hinwendung von der Materie zu Gott gleichbedeutend mit der vom Vielfältigen zum Einfachen. Eine solche Hinwendung kann aber überhaupt nur geschehen, indem man so wird, wie Jenes zu Dem man zu kommen

Digitized by Google

verlangt. Denn was hilft es doch, viel Schönes zu reden von Gott, wenn man nicht selbst so wird, wie er ist. Und was hilft es, die Materie mit Worten herabzusetzen, wenn man sie nicht auch in sich selbst bekämpft, wenn man sich ihr nicht thatsächlich entzieht.

Von hieraus erhält nun Plotins ganze Auffassung vom menschlichen Leben ihre eigenthümliche Richtung. Man kann es ihm nicht mit Recht vorwerfen, dass er alles Zeitliche und Sinnliche ganz und gar verworfen und herabgesetzt hätte: vielmehr liegt darin grade wie ein Rest altgriechischen Sinns bei Plotin, so auch dessen characteristische Verschiedenheit von frühern und späteren Arten der Mystik, dass er mit grösserm Nachdruck auch den relativen Werth der einzelnen Stufen betont, die zu Gott führen. Aber freilich eben auch nur als Stufen, um das aus Gott Hervorgetretene zu Gott zurückzuführen, hat dem Plotin das sinnlich Erscheinende und das in der Zeit Werdende, das Vielfältige, das Leben, Denken, Wollen und Handeln des Menschen nach seiner versehiedensten Richtung hin irgend welchen Werth. Nicht als Punkte bei denen wir stehen zu bleiben hätten, sondern lediglich als Schwungbretter, mittelst derer wir uns höher und höher, bis hinauf zum Höchsten zu heben haben, sollen wir alle sinnlichen Eindrücke und alle Gedanken des Geistes, alle zeitlichen Güter und alle sittlichen Tugenden kurzum Alles und Jedes benutzen. Und wie sehr dem Plotin dabei eben auch jenes Doppelte am Herzen liegt, sowol der relative Werth alles Endlichen an seiner Stelle als auch sein Unwerth gegenüber dem Göttlichen — das zeigt Plotin oft an Einem Begriffe, den er durch verschiedene Stufen hindurchführt, um seine letzte und höchste Wahrheit zuletzt doch nur als in Gott vorhanden aufzuweisen. Ein solcher Begriff ist namentlich der des Schönen. Für das Schöne in allen seinen verschiedenen Arten und Gestalten hat Plotinos den offensten Sinn: so kann er mit feinem Geschmak und mit hinreissender Beredsamkeit schon von dem Liebreiz und der Anmuth reden, die der sichtbaren Schönheit eignet, von der Gewalt, mit welcher die Töne unser Ohr gefangen nehmen. Aber noch höher hebt sich schon sein Ton, wo er dieser sinnlichen

Digitized by Google

Schönheit die sittlich geistige gegenüberstellt. Da sagt er dann wohl mit Verwendung eines Aristotelischen Ausspruches, dass zwar Morgen- und Abendstern schön und köstlich anzuschauen seien, aber ungleich schöner sei doch noch Tugend und Wissenschaft, Gerechtigkeit und Wahrheit. Und doch sind auch Diese noch nicht das Schönste: sondern Gott selbst ist das Schönste, und nur, wer Ihn geschaut hat: kennt den Inbegriff aller Schönheit!

Aber wie gelangt man denn nun doch dazu Gott zu schauen? Wie gelangt man in jenes Vaterland unsrer Seele, wo unser Vater weilt? Nicht mit Deinen Füssen, nicht mit Wagen und Pferden, nicht zu Schiffe gelangst Du dahin. Denn Deine Füsse und Pferde und Schiffe können Dich nur von Meer zu Meer, von Land zu Land tragen. Aber was Du suchst, liegt überhaupt nicht in der sichtbaren Welt. Darum schauet es auch dein leibliches Auge nicht: sondern Dieses musst Du zuvor schliessen, um ein andres Gesicht in Dir zu erwecken, das zwar Alle haben, doch aber nur die Wenigsten brauchen. Stille muss es zuvor in Dir werden von allen sinnlichen Eindrücken und Bildern, stille müssen zuvor auch erst alle Bewegungen Deines Denkens und Deines wollenden Geistes geworden sein. Nicht blos alles Böse muss in Dir ausgelöscht sein und alles Eitle von Dir abfallen. Rein musst Du werden auch von aller und jeder Vielheit überhaupt, von allem Handeln und Denken, von allem Wollen und Erkennen. Eins musst Du werden in einer ungetheilten Einheit — und daher auch durch Alles, was irgendwie mit der Vielheit behaftet ist, hindurch wandern, wie man wandert durch die herrlichen Gemächer eines Pallastes. Man freut sich wohl der herrlichen Bilder die dieselben zieren, man betrachtet sie so lange der König selbst nicht da ist: aber sobald er nun selbst naht, in seiner Alles überbietenden Macht: dann sinkt alles Uebrige ins Unbedeutende hinab: man vergisst Dasselbe und hat nur Auge und Ohr für den König selbst! Und so musst nun auch Du alles und jedes überfliegen — wenn Du zu Gott kommen willst. Aber auch dann kommst nicht sowohl Du zu Gott: als vielmehr Gott kommt zu Dir! Ja vielmehr dann kommt er nicht mehr zu Dir: sondern ist da: er ist bei

Digitized by Google

und in Dir, Du bist Er selbst: denn Du gehst unter in Ihn, und keine Schranke des Raumes und der Zeit, keine Schranke des eignen Denken und Wollens trennt Euch mehr von einander!

Viermal während eines Zeitraums von 6 Jahren wollte Plotin zu dieser höchsten Höhe des Enthusiasmus gelangt sein, und auch sein Schüler Porphyrius rühmte sich Dessen gewürdigt zu sein.

So schliesst die Lehre Plotins mit einem seltsamen Geheimnisse wie sie mit einem solchen begonnen hatte. Und auch in einer andren Beziehung noch wird man das Symmetrische dieses Lehrgebäudes nicht übersehen dürfen. Denn ausgehend vom Gottesbegriffe hatte Plotin Alles aus ihm hervorgehen lassen, und war damit hinuntergestiegen bis zur äussersten Gränze des Möglichen, zur Materie. Aber dann wieder umkehrend, hatte er zu zeigen versucht, wie der Mensch sich aus den Banden der Materie zu befreien habe, um im höchsten Enthusiasmus zum Eins werden mit Gott zu gelangen!

Es ist überhaupt von Wichtigkeit, den Grundriss des plotinischen Systems sich zuerst so wie wir es eben gethan haben, zu vergegenwärtigen, dh. nach der ganzen Einfachheit seiner letzten Motive und nur im Zusammenhange mit seinen nächsten Consequenzen. Erst dann wird man es richtig zu würdigen im Stande sein, eben so frei von Ueber- wie von Unterschätzung, die beide in neuerer Zeit dem Plotin nicht selten widerfahren sind. Gegen Plotin lässt sich im Einzelnen wie im Ganzen mancher bedenkliche Einwurf erheben: aber ebenso unverkennbar ist es dessenungeachtet, das Einzelnes wie das Ganze von einem feinen und sinnreichen Geiste zeugt, der auf das Eindringendste über Gott und die Welt nachgedacht hat. Als zweite Aufgabe bleibt uns denn freilich jetzt noch die Beantwortung der beiden Fragen: einmal, in welcher Weise jene sein System begründenden Motive sich geschichtlich abgegränzt haben namentlich gegen die Systeme der früheren Philosophie, und sodann, wie jene nächste Consequenzen sich auch weiterhin noch, über den engeren Kreis der Philosophie hinaus, namentlich auch gegenüber der Volksreligion ausgewirkt haben.

Digitized by Google

In erster Beziehung leuchtet es nun ohne Weiteres ein, dass das plotinische System mit Recht als Neuplatonismus [1]) benannt wird, sofern der Platonismus darin Anfang, Mitte und Ende bestimmt, in einem Grade wie es uns bisher noch kein einziges Mal begegnet ist. Zwar gleich die Form der plotinischen Schriften scheint Dem zu widersprechen, sofern Diese ja nicht Dialoge, sondern Erörterungen, und zwar wenn man so sagen darf, monologische Erörterungen sind, in denen Plotin zweifelnd und entscheidend mit sich selbst über einzelne Fragen zu Rathe geht. Alles eigentlich Dialogische, Dramatische, Mimische, Scenische fällt hiernach allerdings weg, und vor uns stehn daher keinerlei philosophische Kunstwerke, sondern rein sachlich und untersuchungsmässig gehaltene Essais [2]). Aber grade als solche zeigen diese Schriften ihre unbedingte und fortlaufende Abhängigkeit von Platon. Es sind die Antworten auf die Frage der platonischen Dialoge, die Resultate des auf diese gerichteten, aus diesen entsprungenen Nachdenkens, das abschliessende und direkte Resumé von den in diesen indirekter Weise und auf mancherlei Unwegen gepflogenen Verhandlungen, und fast mehr noch als die objectiven Probleme selbst sind es die platonischen Fassungen und Lösungen derselben, die dem Plotin ununterbrochen und unmittelbar vor Augen stehn, wie dies unter Anderm jenes so sehr bezeichnende, weil überall auf den Platon zurückweisende, namenlose φησί beweist, und nicht minder deutlich auch die ganze Sprache, der Styl und Periodenbau — bei

---

[1]) Dass die Schule selbst sich lieber platonisch als neuplatonisch nannte, erwähnt u. A. Augustin civit. Dei VIII 11.

[2]) Treffend äussert sich hierüber Creuzer (prolegom. ad Plotin in der Didotschen Ausgabe p. XXII—XXIV. „Poncibi ante oculos Platonem, per amoena Academiae spatia deambulantem inter discipulos, nunc subsistentem sub umbraculo arborum, nunc in exhedra residentem: habes quodammodo dialogorum exordia, moras, deverticula, terminos. Contra pone Plotinum, sicubi meditatur, solitarium, sive versetur in palmetis Aegypti, sive rusticetur Romae in suburbano, aut in villa Campaniae vel inter familiarium circulos sermonesque saepiuscule in cogitando defixum, et protinus agnoscas haec quasi tacita soliloquia Enneadum.

Digitized by Google

aller, durch das eben Gesagte bedingten Differenz von Platon — verräth.

Und diese formelle Eigenthümlichkeit bestimmt dann auch weiter die Stellung des Plotin zum Platon nach Seiten des Inhalts in mehr als Einer wesentlichen Beziehung. So treten schon alle diejenigen Seiten an Platon, aus denen die Skepsis wie wir gesehn haben, so oft Nahrung schöpfte, bei Plotin hinter dem Bestreben, Alles zur Entscheidung zu bringen, zurück. Voraussetzungen, die Platon eben nur andeutet, werden gradezu und ausführlich entwickelt, das Jronische und selbst das Polemische, welches einen so grossen Einfluss auf die ganze Gestalt der platonischen Darstellungen übte, verschwindet bei Plotin fast ganz, und wenn das dreigliedrige System bei Platon nicht ausgesprochen wird, wiewohl es unverkennbar da ist: so findet das Gleiche bei Plotin Statt, aber aus dem entgegengesetzten Grunde, weil diese Eintheilung die Platon gewissermassen noch erst vor sich hat, Plotin schon als selbstverständlich im Rücken hat. Aber auch Das characterisirt doch so recht den, wenn auch nicht sklavischen, so doch unbedingten Anhänger, und in allem Uebrigen wird man durchgehends finden, dass es auch dem Inhalte nach Platons Fragen und Platons Antworten sind, die den Plotin beschäftigen. In ihm kommt der ganze und unentstellte Platon noch einmal zu Worte, nach allen Einwendungen, Verkümmerungen und Entstellungen, die dessen Dialoge seit der Zeit ihres ersten Erscheinens zu erfahren hatten. Von keinem ächten Dialoge des Platon möchte daher auch zu erweisen sein, dass er dem Plotin ganz unbekannt geblieben sei, wenn schon allerdings Werke wie der Timaeus, die Republik der Phaedrus, das Symposium, Phaedo, Philebus, Theatet, Parmenides stärker als andere auf ihn gewirkt zu haben scheinen. Für fünf Hauptbegriffe sind ja auch grade diese Dialoge von entscheidender Autorität [1]).

---

[1]) Ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen, setze ich hier — nach Kirchhoffs index — die Hauptstellen her, in denen Plotin des Platons gedenkt, sei's mit Angabe seines Namens oder der Dialoge, sei's ohne dieselbe. Tom. I. p. 8. ed. Kirchh. das ὁμοιωθῆναι θεῷ als das Aufsteigen

Digitized by Google

Indessen diese Abhängigkeit von Platon schliesst bei Plotin ein — in verschiedenen Graden nahes — Verhältniss zu

---

von allen andern Schönheiten bis zum Ur-schönen cf. p. 148. 150. (Theaetet) II. p. 267. 318. p. 48. (cf. p. 160.) p. 254. 255. die Mittelstellung der Seele zwischen Theilbaren und Untheilbaren, unter Anführung des θείως γνιγμένον (vgl. II. p. 247.) d. i. der mehr erwähnten Timaeusstelle; p. 86. cf. p. 126. Tom. II. p. 82. p. 115. p. 247. 347. 426. die Geisterwelt als derjenige νοῦς, ὅνφησιν ὁ Πλάτων ἐν τῷ ὃ ἐστι ζῶον. p. 61. Nachdem Heraklit, Empedokles, Pythagoras und seine Schüler wegen ihrer Aeusserungen über die Seele als nicht ausreichend abgewiesen, hofft Plotin vom „göttlichen Platon, der viel Schönes über die Seele geschrieben," hierüber etwas Deutliches zu vernehmen, wenn schon seine — freilich nur scheinbaren Widersprüche das Verständniss nicht grade als leicht erscheinen lassen. Jetzt wird der Leib als Grab der Seele (Phaedo), das All als Höhle (Republik), ferner die πτεροῤῥύησις (Phaedrus), und das „Hinzutreten" der Seele zum Leibe (Timaeus) beschrieben. Auch die Stern.seelen, (p. 63.), die Stellung und Entstehung der einzelnen Seelen und Aehnliches wird berührt, wobei zugleich (p. 65.) an das Genetische im Timaeus als ein nur der Darstellung Angehöriges erinnert wird. Pag. 83. die Transscendenz des Göttlichen p. 91. der Erosmythus und die doppelte Aphrodite (Symposium) vgl. Tom. II. p. 375. 377. 281. 383. 385. (Phaedrus und Philebus) Pag. 104. beweisst Plotin aus der Epistelstelle, dass seine Lehre von den drei Prinzipien (das Gute, der Geist und die Seele) nicht neu, sondern, wenn auch nicht ganz offenbar, bereits im Platon vorhanden gewesen sei. Vgl. Tom II. p. 146. Auch am platonischen Parmenides, im Unterschiede vom historischen, wird gelobt, dass er das dreifache Eins (das eigentliche Eins, das Eins-Viele, das Eins und Viele) gelehrt, und dem platonischen Gottesbegriff selbst vor dem Aristotelischen der Vorzug gegeben. (p. 105.) Auch an dem εἰσω ἄνθρωπος, οἷον λέγει Πλάτων wird die Uebereinstimmung mit jenen drei ἀρχικαὶ ὑποστάσεις hervorgehoben (p. 106.) die Ausspannung der Weltseele (p. 107.) Pag. 118. die Materie τόπῳ λογισμῷ λητή (Tim.) Pag. 127. die Seele nicht im Leibe sondern der Leib „in sie" nach vgl. p. 258. Pag. 133. die doppelte Bewegung der Sterne (Tim.) Pag. 134. die Fürsorge der Seele für das Unbeseelte und die Gesetze der Seelenwanderung werden bei der Auseinandersetzung über den Dämon erörtert (Phaedrus vgl. p. 234. 240. 241. 242. II. 104. Philebus, Timaeus) wie das Nichtsehn der Welt (Tim.) und die scheinbaren Widersprüche des Timaeus, die hiernach zusammenstimmen sollen (p. 136. 136. cf. p. 294.) Pag. 156. 158. die dialektische Aufgabe nach den Voraussetzungen des Praeexistenz (Phaedrus) Pag. 220. 222. 224. 226. das Verhältniss der Materie zu den Ideen (Tim.) Pag. 288. die Zeit Pag. 290 die Erde. Pag. 317. wird „Erechtheus Volk" nach Alcib. 1. p. 132. a. citirt. Tom. II. p. 7. 10. die Idee der Wissenschaft, und überhaupt die Ideenwelt, sowie die Wanderungen der Seele im All. p. 39.

Digitized by Google

anderen Philosophien nicht sowohl aus als ein. Die Uebereinstimmung, in welcher er diese mit Platon erblickt, wird für ihn ein Grund, auch auf sie seine Anerkennung zu übertragen. Diese wiederfährt Solchen, die er mit Grund als Vorgänger des Platonismus, wenn auch nur für einzelne Beziehungen ansieht [1]; sie wiederfährt aber auch dem Aristoteles, weil er

---

40. 56. die aus dem Platon, besonders seinem Timaeus, entlehnten Bestandtheile der gnostischen Lehre, als Entstellung des Platonischen p. 63. die objective Bedeutung und menschliche Findung der Zahl nach Plotin. p. 110. über das Feuer (Tim.) p. 126. p. 132. über das höchste Gut, und den Antheil an ihm, den Platon der Lust eingeräumt (Phileb.) p. 139. 140. 142. über seine Erkenntniss und transcendente Beschaffenheit (Republ.) p. 161. über Gottes Willen. p. 176. über die Beständigkeit der Himmeskörper. u. A. vgl. p. 179—183. (Tim.) p. 223. 224. über die Kategorien des Eins, des Seienden u. s. w. vgl. p. 248. Pag. 261. über die Relativität des Schönen. Pag. 283. 287. 289. 299. 300. über Zeit und Ewigkeit. Pag. 327. die sittliche Wahlfreiheit. Pag. 391. 393. 395. über den Ursprung und die Nothwendigkeit des Uebels. Pag. 410. 412. 419. über die Gestirne und ihr Verhältniss zur Nothwendigkeit. Pag. 428. über den Θαλάττιον Γλαῦκον.

[1]) Als Vorgänger des Platon, die aber in räthselhafter Weise gelehrt hätten, treten I. p. 60. Heraklit, Pythagoras und Empedokles auf. Eine merkwürdige Stelle, weil sie von den ekstatischen Erlebnissen des Plotin redet, und mit sicherm Takt deren geheime Verwandschaft mit dem heraklitischem Weg nach oben und unten, mit dem empedokleischen φυγὰς Θεόθεν, und der pythagoreischen Seelenwanderung herausfühlt. (vgl. auch p. 53. 66.) In ähnlicher Weise werden I. p. 105. Parmenides, Anaxagoras, Heraklit und Empedokles auch für den Gottesbegriff angezogen. Wegen der universellen Bedeutung der Seele wird (I. p. 97.) das Heraklitische νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι, wegen der mystischen Vereinigung mit Gott das empodokleische ἐγὼ θεός (I. p. 30.) gebilligt. Sofern Heraklits Fluss durch denBegriff der Materie Aufnahme in Platons System gefunden hatte, kann es nicht befremden, dass Heraklit wiederholte Anerkennung erfährt, (I. p. 222. II. p. 176. 261.) während dagegen in ähnlicher Rücksicht die mechanischen Auffassungen von Empedodes und Anaxagoras abgewiesen werden (I. p. 115.). Dass bereits Parmenides die Identität von Sein und Denken, sowie das Absolute als Eins ausgesprochen hatte, mussten für den Plotin in der That! werthvolle Entdeckungen sein (I. p. 53. 166. 84.) Am Häufigsten aber berührt er pythagorische Vorstellungen, wie I. p. 25, wo die Auffassung der Seele als Harmonie trefflich widerlegt wird, oder I. p. 106, wo im Zusammenhange mit ihnen auch Pherekydes auftritt, oder II. p. 64. wo die Zahlensymbolik, oder II. p. 24. wo die bekannte Etymologie des Apollo (ἀποφάσει τῶν πολλῶν) vorkömmt. Und an die hier besprochene

Digitized by Google

in diesem nicht sowohl den Gegner als den Schüler des Platon erblickt [1]), und nur den beiden Hauptgestalten der nach-

---

Philosophen hat man nun auch da zu denken, wo im Allgemeinen die „alten" Weisen oder Philosophen genannnt werden, selten aber so, dass nicht wenigstens eine Mitbeziehung, wenn nicht gar die Hauptbeziehung darin auf den Platon, und selbst Aristoteles ginge. So bezieht sich I. p. 102. das *θρυλλούμενον δὴ τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις* (wegen des Uebergangs aus dem Eins in die Vielheit) auf den platonischen und historischen Parmenides, sowie auch auf die Pythagoreer. Und einen ähnlichen Bezug hat es auch wohl, wenn es II. p. 171. als ein *τοῖς παλαιοῖς λεγόμενον δι' αἰνίξεως* bezeichnet wird, dass Gott als Erzeuger der *οὐσία*, in keinerlei Weise von ihr abhängig sei. I. p. 180. sind Platon und die Pythagoreer die *πάλαι περὶ ψυχῆς ἄριστα πεφιλοσοφηκότες*, mit denen die dort gegebene Darstellung wenn auch nicht grade in Uebereinstimmung so doch auch jedenfalls nicht in Widerspruch stehn will. Die *παλαιοί*, die I. p. 261. bei Gelegenheit des Gedächtnisses erwähnt werden, gehn wohl besonders den Aristoteles an.

[1]) Kirchners (a. a. O. p. 182. seq,) Urtheil über das Verhältniss des Plotin zu Aristoteles und Platon ist weder mit sich selbst, noch mit dem Thatsächlichen in Uebereinstimmung, vor Allem deswegen nicht, weil er vorauszusetzen scheint, dass die Annährung an eine dieser beiden Autoritäten bei Plotin immer nur auf Kosten der andern erfolgt sein könnte. In der That! ist aber weder Platons Stellung zu Aristoteles an sich von dieser Art, noch auch hat Plotin eine dahingehende Auffassung. Plotin rechnet es sich nicht als einen Abfall von Platon an, wenn er Aristoteles im weitestem Umfange benutzt, ja, wenn er seine eignen Lehren fortlaufend in Aristotelischen Begriffen und Ausdrücken entwickelt. Aber eben so wenig beabsichtigt er damit eine principielle Concession an Aristoteles zu machen. Enn. V[1]. 1. 9. (ed. Kirchhoff. I. p. 105.) wird Aristoteles nicht, wie Kirchner meint, unter denjenigen Denkern mit aufgeführt, bei denen Plotin die „Einheit" in den höchsten Prinzipien voraussetze. Denn ausdrücklich ist hier von einem Unterschiede zwischen dem Platonischen und Aristotelischen Gottesbegriff, von einem Vorzug jenes vor Diesem die Rede. Und ebensowenig hat Kirchner (p. 188) den Beweis dafür erbracht, dass es dem Plotin in streng wissenschaftlicher Hinsicht nur mit dem Aristotelischen System Ernst, und seine Erwägung der *γένη* aus dem Sophisten, seine Verbindung der Ideen mit den Zahlen nur eine „Artigkeit" gegen Platon gewesen sei. Wo Plotin dem Platon folgt, ist es ihm ganz Ernst damit, wo er Aristotelisirt, glaubt er in der Regel nur eine Ausführung, Ergänzung oder selbst nur eine zweckmässigere Darstellungsform des Platonischen zu bringen. Anderseits finde ich aber auch nirgends, dass Plotin den Aristoteles gelegentlich mit „überraschender Strenge tadle, wie um die thatsächliche Anerkennung seiner höhern Vorzüge zu verdecken." (Kirchner p. 182.)

Digitized by Google

aristotelischen Philosophie, der Stoa und dem Epikur, muss er sie vorenthalten, weil er sie offenbar eines Abfalls von der

---

Allerdings steht nach ihm der höchste Standpunkt der Philosophie hoch über dem der Aristotelischen Logik, die er daher auch wiederholt mit der Grammatik vergleicht, aber weder vom Ganzen dieser Disciplin noch auch von deren Einzelnheiten gebraucht er die starken Ausdrücke, in denen Kirchner die beiden von ihm angeführten (p. 182.) Stellen (Ennead. I. 3. §. 4. und 5. vgl. V 8. §. 4.) umschreibt. Ebenso vermisst er Manches an der Aristotelischen Kategorienlehre, aber auch Aristoteles selbst bindet sich nicht strenge an die in der betreffenden Schrift gegebene Darstellung derselben, er vermisst an Aristoteles den strengen Gegensatz zwischen Idee und Erscheinungswelt, und somit also allerdings die platonische Grundanschauung aber zugleich fügt er doch auch hinzu, wie dieselbe sich in dem Aristotelischen Νοῦς selbst zur Geltung bringe (Kirchner p. 184.) Er tadelt die Elementenlehre des Aristoteles (Enn. II. 1. 2. u. 6. II. 5. 3.), dessen Auffassungen von der Seele als Entelechie des Körpers (ed. Didot. p. 196. hinter Ennead. IV. 2. bei Creuzer; vgl. IV. 3. 21. u. Kirchner p. 163. 31.), von der Glückseligkeit als Genuss der natürlichen Thätigkeit (I. 3. 1—3.), von der Tugend als politischer, und ihrer Stellung zu den Extremen (VI. 2. 20). Aber dafür benutzt er auch seine Kategorien von Dynamis und Energie, von der vierfachen Art des Grundes, sowie so Manches aus der Kosmologie und Psychologie, sei's stillschweigend, sei's mit ausdrücklicher Anerkennung Selbst hinsichtlich der Realität des Allgemeinen oder Individuellen ist seine Ansicht nicht sowohl eine Correctur des Platon durch Aristoteles, wie Kirchner (p. 186.) will, als vielmehr eine Combination Beider. Und jedenfalls wie milde ist sein Tadel, überall, wo er ihn ausspricht, wie wohlerklärlich aus den eigenen Voraussetzungen des Plotin. Bald trifft er mehr die Form nur als die Sache, bald wiederlegt er Aristoteles aus Aristoteles selbst, bald billigt er an Diesem in einer Beziehung, was er in einer andern getadelt hat, wie alles Dies von Kirchner selbst zugestanden wird (p. 193. not 29., 184. not. 34. und 35.) Er lobt, dass Aristoteles Gott als χωριστόν und νοητόν fasst, er tadelt, dass Dieser — nach der Mehrheit der Sphären — eine Mehrheit der νοητά, und in Gott, durch das Denken seiner selbst, eine gewisse Vielheit und Bewegung annehme. Beides — Lob wie Tadel — folgt ja aber auch ganz mit Nothwendigkeit aus Plotins Gottesbegriff, der als transcendentales Eins und Erstes ja auch selbst über dem Denken noch erhaben sein soll. Ebenso fordert sein Seelenbegriff die Einwendungen gegen die Fassung als Entelechie des Körpers, die ihm die Seele dem Geiste, der οὐσία und dem Untheilbaren um ebensoviel zu ferne, als dem Körper, der γένεσις und dem Theilbaren zu nahe zu rücken scheint, und aus der sich weder der Schlaf, noch der zwischen dem λόγος und den Begierden vorkommende Streit, noch das reine Denken, ja nicht einmal die Begierde an sich, die Wahrnehmung, das leibliche Wachsen und Abnehmen, die Fort-

Digitized by Google

durch Platon und Aristoteles gemeinsam erreichten Höhe beschuldigt. So ist also auch in allen diesen Beziehungen Platon der eigentliche Maasstab, den er an Beurtheilung der übrigen Philosophieen anlegt. Derselbe scheidet ziemlich scharf ab zwischen Denjenigen, die er lobt, und Denen die er tadelt. Und sehr characteristisch ist es ausserdem, dass diese Werthbestimmung bei ihm zusammenfällt mit der gleichfalls bei ihm vorkommenden zeitlichen Unterscheidung der Philosophen als die „Alten" und die Neuen. Denn, wie im Alter das leibliche Auge fernsichtig zu werden pflegt, so weiss auch diese — am Ende der griechischen Philosophie auftretende — Kritik des Plotin das ihn Befriedigende nur in der zeitlichen Entfernung aufzufinden. Dass wenigstens „einige der alten und seligen Philosophen selbst über die schwierigsten Fragen die Wahrheit gefunden" hätten, ist eine Voraussetzung, die er (II. p. 281. ed. Kirch.) gradezu als Forderung aufstellt, bevor er sich an die Discussion von Zeit und Ewigkeit wagt. Dagegen die Irrthümer der späteren Zeit, wie namentlich die des dynamischen und mechanischen Materialismus verfolgt er mit ganzer Strenge, da grade sie die Hauptschäden sind, von denen er seine Zeit zu befreien wünscht. Es hat das freilich seinen sehr guten sachlichen Grund: ein klein wenig von mehr persönlicher Stimmung, eine gewisse laudatio temporis acti mischt sich doch aber auch hinein.

Nicht minder trägt dazu dann aber auch noch das religiöse Moment bei. Denn das religiöse Gefühl — zumal bei den Heiden — wendet sich immer mit Vorliebe dem Alten zu; und jene Denker der Vergangenheit, die Plotin lobt, sind ihm ja auch nicht bloss wissenschaftliche, sondern zugleich religiöse Autoritäten. Er nennt sie selig, weil er voraussetzt, dass sie das höchste Geheimniss der Religion gekostet, er nennt sie

---

pflanzung u. s. w. sollen erklären lassen können. Trotz aller dieser Ausstellungen verlässt ihn aber noch nicht der Wunsch, den Aristotelischen Ausdruck, wenn auch in anderm Sinne, beizubehalten. Und so tolerant und rücksichtsvoll, jedenfalls so frei von jeder eigentlichen Animosität zeigt er sich auch sonst fast durchgehends. — Andere Erörterungen über seine Stellung zum Aristoteles finden sich bei Gass über Gennadios I. p. 58.

Digitized by Google

weise, weil sie sich auch gegenüber den Volksvorstellungen in heilsamer Wirksamkeit bewährt haben. Denn auch an dieser Seite des antiken Lebens nimmt Plotin unverkennbar den grössten Antheil. Zu seiner eignen Ergänzung weist sein System auf die Religion, denn auch der Philosoph vermag sich ja nicht immer auf der Höhe der ekstatischen Anschauung zu erhalten, sondern muss zeitweise aus dieser wieder zurückkehren wie zu den Bahnen des rationellen Erkennens, so zu denen des volksmässigen Glauben [1]). Und auch nicht nur erst als Ergänzung wird die Religion von Plotins Philosophie gefordert: sie ist im Grunde genommen deren innerstes Motiv. Kein Wunder daher, dass seine wissenschaftlichen Gedanken sich leicht einfügen in die mythische Darstellung [2]), ja! dass sie in sich selbst organische Anknüpfungspunkte für die verschiedensten Arten von Mythologie und Magie besitzen.

Solche Anknüpfungspunkte enthalten nämlich vorzugsweise die plotinischen Begriffe des Weltgeistes und der Weltseele. Jener gliedert sich zunächst in die Mannichfaltigkeit der Ideenwelt, eben so leicht, wie diese Welt des Geistes, diese Geistes-Welt kann er aber auch eine Geister-Welt, eine Welt der gewordenen Götter aus sich hervorgehen lassen. Und diese umfasst eine solche Schaar von Theilseelen in sich, dass gar nicht abzusehn ist, warum innerhalb dieser nicht auch solche vorausgesetzt werden dürften, wie die, die das gewöhnliche Bewusstsein Dämonen und Heroen nennt. So dass also schon diese zwei — dem transcendenten Ersten zunächst

---

1) Dies nennt Kirchner p. 196. „einen der unglücklichsten Gedanken" Zeller's. Er selbst aber übertreibt ohne Frage die Beziehungslosigkeit des Neuplatonismus zur Religion. Nicht nur diese kam jenem entgegen, sondern auch umgekehrt jener dieser. Dabei mag man immerhin anerkennen, dass ein solches Entgegenkommen von Seiten des Philosophen nicht geschehn konnte, ohne sich mit sich selbst in Widersprüche zu verwickeln, und dass speciell Plotin diese Widersprüche durch eine feine zurückhaltende Mässigung zu verdecken wusste: aber vorhanden waren sie desswegen doch, und jenes von Zeller behauptete Bedürfniss liegt so sehr in der ganzen Beschaffenheit der Situation begründet, dass man dafür kaum noch besonderer Belege bedarf.

2) Vgl. Kirchner p. 190. u. Zeller p. 865.

Digitized by Google

stehnden Begriffe des *Νοῦς* und der *Ψυχή* — eine reiche Quelle des Mythischen werden. Nicht minder gilt das Gleiche dann aber auch weiter von den auf diese folgenden Begriffen. Auch die ganze Körperwelt durchzieht nach Plotin Ein grosses Band des sympathetischen Zusammenhangs, auf dessen Voraussetzung es ihm z. B. bei seiner Rechtfertigung der Gebetserhörung, des Bilderdienstes, der Weiss- und Wahrsagung, der Astrologie u. s. w. [1]) sehr ernstlich ankömmt: und schon dadurch müssen sich ihm überall die ursprünglich so klar und festgezeichneten Grundlinien seiner Weltanschauung ins Unbestimmte verwischen. Vollends aber ist dies Letztere der Fall, da auch sein Begriff der Materie, als ein durchaus ins Abstracte und Spiritualistische verflüchtigter, dagegen keinen soliden Widerstand mehr aufzubieten im Stande ist. In einander schwinden ihm alle Gränzen des Geistes und des Körperlichen, der einzelnen und der allgemeinen Seele, des Natürlichen und des Göttlichen. Er hat zu tief in die Sonne des Absoluten geblickt, als dass ihm jetzt noch etwas Anderes als sich auflösende Reflexe und verdunkelnde Nachbilder vor Augen stehn könnten. Darum erschlaffen mehr und mehr die gespannten Nerven seinen Dialektik; darum vermeidet er — über den Plutarch noch hinausgehend — ungleich weniger glücklich die Gefahr des Aberglaubens als die des Unglaubens; darum wird er zum Nachfolger des Apollonius, und wandert als Solcher von Volk zu Volk, von Tempel zu Tempel, mit dem Bestreben, jeder Gottheit das möglichst Beste nachzusagen.

Und dessen ungeachtet giebt es auch innerhalb seines Gesichtkreises Eine Erscheinung, mit der er sich nicht in Frieden abzufinden vermag. Dies ist das Christenthum, wenn auch nur in der tausendfach zerrissenen und entstellten Gestalt des Gnosticismus. Hier sind wir bei der eigentlichen

---

1) In allen diesen Beziehungen trachtet Plotin darnach, die Sache auf das Gebiet der Naturnothwendigkeit hinüberzuziehn, um durch diese einerseits das praktisch-religiöse Moment derselben bewahren, anderseits die zu nahe Berührung des Göttlichen mit der Welt des Werdens abhalten zu können.

Digitized by Google

Katastrophe des Plotin angelangt. Ja gewiss! jene Abschnitte der zweiten Enneade, die die Gnostiker bekämpfen, haben weltgeschichtliche Bedeutung, diese Bedeutung aber ist doch nur die eines äusserst tragischen Ausgangs. Mehr auf instinctiver Ahnung, als auf deutlicher Erkenntniss beruht Plotins Abneigung gegen diese christliche Richtung. Er motivirt sie vor sich selbst durch das Missfallen, das er an ihr in ästhetischer ethischer, logischer Rücksicht empfindet; der innerste Grund ist doch aber nur ein religiöser. Sein Humanismus, sein Kosmopolitismus, sein Synkretismus ist doch sonst immer von einer so weitherzigen Toleranz: warum verlässt diese Eigenschaft ihn denn hier, wo er einer verhältnissmässig doch noch gar nicht so bedeutenden, verhältnissmässig ihm selbst auch gar nicht so unähnlichen Gestalt gegenübersteht? warum entflammt ihn diese mit einem Male wieder zu der ganzen Exclusivität des antiken Vorurtheils, zu einer vornehmen Bitterkeit, zu einem aus Furcht erzeugten Hass? Es muss also doch wohl etwas ganz Besonders sein, selbst um diese unwürdige Repräsentation des christlichen Princips, selbst von dieser aus muss ihn der Blick haben treffen können, der ihm tödlich ward.

Man hätte es der griechischen Philosophie gönnen mögen, dass sie mit Plotin geendigt hätte, etwa wie man es einem verwundeten Helden wünscht, auf dem Schlachtfelde selbst zu sterben, und nicht erst nach dem langen Elend eines kläglichen Krankenbetts. Dann stände Plotin, mit seinem edlen Bestreben, unter dem Philosophenmantel nicht nur sich selbst, sondern auch alles Beste der bisherigen Bildung vor dem Untergange der alten Welt zu retten, vor meinen Augen da, wie jene Niobe, das erhabenste Bildwerk der classischen Kunst. Sie richtet sich noch einmal auf vor dem letzten Zusammenbrechen, sie will noch Schutz verleihn, während sie dessen doch schon selbst entbehrt: in ganzer Grösse sinkt sie dahin, wie sie muss; denn die Pfeile die sie treffen, sind unentrinnbar: sie kommen ja von Oben her!

Aber ein solches Loos war dem Neuplatonismus nicht beschieden: er musste noch erst lange zucken und bluten, und in aller Knechtschaft des Aberglaubens und der Unwis-

Digitized by Google

senheit sich herumtreiben, bis es mit ihm ganz zu Ende ging. Das ist die wenig verlockende Ueberschrift über seine weitere Geschichte: sie wird uns entschuldigen, wenn wir jetzt nicht allzutief mehr auf ihre einzelnen Verzweigungen eingehn.

Als Plotin starb, war, wie uns Porphyrius berichtet, nur ein einziger seiner nähern Freunde bei ihm. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, wer in diesen letzten Lebensjahren dem Plotin am Nächsten gestanden hat. Aber unter ihnen ist Keiner, der eine nennenswerthe Fortentwicklung des Systems verursacht hätte. Denn selbst vom Amelius oder Porphyrius vermag Dies nicht behauptet zu werden. Was uns von Ersterem überliefert ist, ist eine Kette von Widersprüchen, die eben nicht sehr für die Bedeutung dieses Mannes spricht. In Folge eines von Numenius herstammenden Einflusses pythagorisirte er mehr, als Plotin je zu billigen vermocht hätte. Dennoch wollte er für einen corrrecten Schüler des Plotin gelten. Er wollte dies Letztere, und behandelte doch die Hauptbegriffe des Geistes und der Seele [1]) in einer Weise, die mehr eine Beseitigung als eine Um- oder Ausbildung zu nennen ist. Er betheiligte sich mit dem Plotin und Porphyrius an deren Angriffen auf die Christen, und fand dessenungeachtet ein Analogon zu seiner Weltseele in dem Johanneischen

---

[1]) Bei seinem νοῦς vergass er, wie Zeller III. 2. p. 847 treffend bemerkt, über dem Unterschied die Einheit, bei seiner ψυχή über der Einheit den Unterschied. Innerhalb des Ersteren, den er auch Demiurg und König nannte, hypostasirte er nämlich als eine dreifache Personification „den Seienden, den Habenden, den Sehenden." In die letztere löste er aber ganz und gar die einzelnen Seelen auf, sofern diese von Jener sich nur durch die Zahl, nur durch blosse Relationen unterscheiden sollten. In beiden Beziehungen hob er also die feinen Gränzlinien auf, die Plotin aufrecht zu halten, zum mindesten den Versuch gemacht hatte. Für die erstere kann der Anstoss, wenn auch freilich immer nur ein durch viele Zwischenglieder vermittelter, doch noch in Platon selbst, dh. in der bekannten Epistelstelle (2.) sowie im Timaeus und Philebus gefunden werden. Die andere dagegen ist etwas völlig unplatonisches, wie nicht weniger die ihm gleichfalls zugeschriebene unbedingte Verwerfung der Lust, und einiges Andere von untergeordneter Bedeutung. Hierüber die Nachweisungen vgl. ausser bei Zeller a. a. O., bei Ueberweg Grundriss p. 180. Brandis kl. Ausgabe p. 400.

Digitized by Google

Logos. Aber auch Porphyrius hat uns nicht grade grosse Proben von seiner Productivität, oder auch nur von einer correcten Weiterführung der einmal gelegten dogmatischen Grundlagen hinterlassen. Seine Thätigkeit besitzt vielmehr einen vorwiegend litterarischen und didactischen, apologetischen und polemischen, ungleich weniger einen streng dogmatischen Character. Er redigirt und commentirt Plotins schriftstellerischen Nachlass, er tritt für seinen Meister wie für den Pythagoras als tendentiöser Biograph auf [2]), er verfasst auch zu

---

[1]) Die vita Plotini, welche sich oft findet, z. B. in Kirchhoff's Plotin p. XIX. seq. giebt über des Porphyrius Redactionsverfahren Aufschluss. Sie verräth zugleich den mystischen und wundersüchtigen Geist, in welchem er für das persönliche Andenken seines Meisters sorgen zu müssen glaubte. Aehnliches gilt auch vom Leben des Pythagoras (z. B. in Cobets Diog. Laertius p. 86.) Beide bieten in Uebereinstimmung und Differenz characteristische Vergleichungspunkte mit der von der platonischen Biographie im Laufe der Zeiten angenommenen mystischen Gestalt, sowie auch mit der Sokratischen. Selbst für die Zahlenspielerei, die sich an Platons Schriften zur Geltung brachte, findet sich ein Analogon in den 6 Enneaden des Porphyrius, über die dieser selbst bemerkt: *τῇ τελειότητι* — *ἀσμένως ἐπιτυχών* (vita Plotin. p. XXXIX.)

[2]) Gegen die unsittlichen Consequenzen, die Diophanes aus der Figur des Alkibiades im platonischen Symposium gezogen, schrieb er auf besonderen Betrieb des Plotin. (vita Plotin p. XXX). Anderseits spielte auch bei ihm, wie bei den Neuplatonikern überhaupt, das Symposium eine grosse Rolle (ebenda p. XXXIII). Ebenso schrieb er Commentare zum Timaeus und Sophistes, in deren letzterem das Zusammenfliessen platonisch-plotinischer Elemente mit peripatetisch-stoischen allerdings sehr auffallend gewesen sein muss. Dennoch verdient Porphyrius einen so masslosen Tadel nicht, wie ihn Prantl (G. d. Logik p. 613. p. 626. seq.) auf ihn, wie auf den ganzen Neuplatonismus ausschüttet. Plotin, dieser „hochmüthige Pharisäer" soll nur deswegen nach „dem von peripatetischen und stoischen Schulmeistern filtrirten Abhub Aristotelischer Logik" dh. nach einer Kategorientafel „geschnappt" haben, weil eine solche „wohl ebenso süss und behaglich sein muss, als die Faulheit der Ekstase" Porphyrius aber wird schon allein deswegen verurtheilt, weil er ein Schüler des Plotin war. Dabei soll ersterer seine Kategorien der Ideenwelt „in roher und unverstandener Weise aus dem platonischen Sophistes aufgerafft," und durch dieselben „die Welt des Intelligibeln" sehr inconsequenterweise und „freventlich mit der abominabeln Vielheit besudelt," Porphyrius aber, dessen Arbeit uns noch in der Umarbeitung des Boethius vorliegt, alle diese Fehler seines Meisters nur noch vergrössert haben. Diese ganze Deduction fällt indesssen

Digitized by Google

Schriften des Platon [1] und Aristoteles Commentare, sowie aus denselben Compendien, gleichsam philosophische Katechismen entweder mehr nach der platonischen oder aristotelischen Seite seiner Methode [2]), er bemüht sich auch aus der Dichtung wie

---

in sich selbst zusammen, weil es unerweislich ist, dass Platon oder Plotin jede Vielheit unbedingt von der Welt des Intelligibeln ausgeschlossen habe. Hiervon das grade Gegentheil lehrt der — mit dem Parmenides innerlich verknüpfte — Sophistes, und fanden daher auch ganz mit Recht Plotin und Porphyrios in diesem, mögen die daran von ihnen geschlossenen Erörterungen über Eintheilung auch immerhin nicht der Tiefe der hierauf bezüglichen platonischen Anregungen ganz gerecht geworden sein. Ebensowenig haben diese drei Philosophen aber auch jede Einheit aus der sinnlichen Welt verbannt. — Endlich sei es noch erwähnt, dass seine Erörterungen über die sittliche Freiheit ihren Ausgangspunkt von Republik. X. p. 616 seq. nahmen. (Bruchstücke daraus bei Stob. ecl. II. 366–394.)

[1]) Von den auf das Organon bezüglichen Arbeiten haben wir vollständig nur die zu den Kategorien, welche *κατὰ πτῶσιν καὶ ἀπόφρασιν* abgefasst ist. Vgl. Prantl. p. 626. not. 33. p. 632. not. 62. seq.

[2]) Dahin gehören die *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά* (z. B. in Didots Plotin p. XXXI—XLIIX mit Creuzers prooemium p. XXVI). einerseits und anderseits seine berühmte *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας*, oder auch *περὶ τῶν πέντε φωνῶν* (z. B. Scholien z. Aristoteles p. 1—6.) selbst nach Prantl's Geständniss eine „der gelesensten und verbreitetsten Schriften unserer Culturgeschichte. Gemeinsam ist beiden Darstellungen das Streben nach übersichtlicher Zusammenfassung und populärer Ausdrucksweise, eigenthümlich aber der ersteren der ungezügelte Drang, auf die höchsten Fragen einzugehn, von denen die andere sich mit Absicht zurückhält. Zwischen beiden gleichsam in der Mitte steht der Inhalt des in Anmerkung 2. erwähnten Commentar zum Sophisten. Denn in diesem bewegt sich eine bedächtige Ueberlegung auf derjenigen Höhe des Intelligibeln, zu der die *Ἀφορμαί* sich aufschwingen wollen, von der die *Εἰσαγωγή* bereits herabgestiegen ist. In letzterer weicht die platonische Integrität daher auch am Meisten vor dem Andrang peripatetischer und stoischer Veränderungen, während dies in den beiden andern ungleich weniger der Fall ist. Etwas Unausgeglichenes liegt aber hier wie da in dem Standpunkte des Porphyrius, und grade durch diese Eigenschaft wirkte er so sehr als Ferment auf die Speculation der folgenden Zeiten. Denn eine solche Wirkung pflegt in der Regel nicht sowohl von festausgeprägten Wahrheiten und in sich abgeschlossenen Erkenntnissen auszugehn, als vielmehr von solchen im Fluss begriffnen Vorstellungen, solchen halb gezeigten, halb versteckten Problemen, wie sie z. B. die berühmten Eingangsworte der Isagoge: *αὐτίκα περὶ γένων* u. s. w. enthalten. Man mache diese flüssige Beschaffenheit dem Porphyrius aber auch nicht zu sehr zum Vorwurf, wenn anders man gerecht sein will. Als

Digitized by Google

aus religiösen Instituten, z. B. den Orakeln die nach seiner Meinung in diesen verborgene Philosophie an's Licht zu ziehn [1]), er warnt seine Gesinnungsgenossen vor allzu abergläubischen Uebertreibungen, wiewohl er sich selbst derartigen Tendenzen

---

Durchgangspunkt zu tieferen Untersuchungen war sie eben so natürlich, als nothwendig der sie hervorrufende Grund, das Bestreben nämlich nach einer bis ins Einzelne durchgeführten Auseinandersetzung des Platonismus mit den Angriffen des Lyceums, mit dem Verfall der Stoa. Höchst ungerecht sind daher auch alle jene Schlagworte Prantls: von der „erbaulichen Verquickung der Stoa" mit platonischen Anschauungen, die den „Schlamm von Porphyrius läppischen Produkten" ergeben soll (p. 626. 627.), von der „köstlichen Naivetät, mit der das platonische und aristotelische εἶδος durcheinander geworfen werde" (p. 628), von dem Talent, aus der peripatetischen Lehre grade solche Annahmen auszuwählen, welche den meisten Syncretismus mit stoischer Doctrin enthalten." u. s. w. Denn zur Entkräftung aller dieser Anklagen dient die einfache Erfassung des Verhältnisses, in welchem Aristoteles und die Stoa zum Plato standen. Das Organon enthielt einen so imponirenden Schatz von gültigen Erkenntnissen, dass ihm nachgefolgt zu sein selbst da kein all zu grosses Verbrechen war, wo die vollständige Durchführung solcher Einzelheiten in Widersprüche mit der Platonischen Grundanschauung verwickelte. Und wo irgend einmal diese Letzte nicht in ihrer ganzen Tiefe erfasst wurde, da trieb man unausweichlich dem Stoischen in die Arme, das ja selbst nur als Entartung des Platonismus erwachsen war. Und gelegentlich blicken doch auch immer wieder die alten einfachen Grundwahrheiten des Platon aus dem „Schlamme" des Porphyrius hervor, wie z. B. der Philebus in der Isagoge p. 2. lin. 16. der Theaetet in der von Prantl p. 636. not. 75. angeführten Stelle. Und die Art wie er sowohl die Universalia als auch die Individuen erste Substanzen sein läst, dh. jene φύσει, diese αἰσθήσει (Prantl p. 634. not. 69.) mag nicht befriedigen, aber unverkürzt spricht dafür doch eine andre Stelle derselben Schrift (not. 64) seinen Realismus aus. Und wahrscheinlich würden wir ihn in allen diesen Beziehungen auch noch nachdrücklicher vertheidigen können, wenn wir die Art kennten, wie er seine thesis περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν (Suid.) durchgeführt.

[1]) Schon Plotin erklärte ihn einmal, auf Anlass der bei einem Geburtstage Platons gehaltenen Vorlesung seines ἱερὸς γάμος zugleich für einen Dichter, Philosophen und Hierophanten (vita Plotin p. XXX.) Das Fragment aus dem 2ten oder 10ten Buche περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (cf. Zeller p. 850. not. 3.), welches de summo Deo et de triplici prole divina" handelt, siehe bei Mullach fragm. philos. p. 191. Ueber seine allegorischen Studien am Homer — im Sinne des bei Suidas vorkommenden Titels περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας (s. v. Porphyr.) — Brandis kl. Ausg. p. 407. Zeller p. 848. 1. und auch Gildersleeve de Porph. studiis Homericis. Göttingen 1853.

Digitized by Google

weder unbedingt entziehn will noch kann [1]), er richtet namentlich auch gegen den christlichen Namen seine unversöhnlichen Geschosse [2]); für die religiöse, historische und philosophische Ueberlieferung ist er daher auch nicht ohne erheblichen Werth [3]): aber in der Sache selbst knüpft sich die erste Fortbewegung des Neuplatonismus doch nicht schon an seinen Namen, sondern erst an den des Jamblichus, die zweite, wenn anders man eine solche überhaupt noch annehmen will, an den des Proklus an, und es ist bei Diesen nicht uninteressant zu beobachten, aus welcher Richtung her dieselbe erfolgte. Bei Jamblichus ergab sich nämlich dadurch eine Rückwirkung auf das philosophische System, dass an dasselbe noch strenger, als es je

---

[1]) Hierfür kommt namentlich der Brief ad Anebonem (ed. Gale Oxford. 1678.) nebst der correspondirenden Schrift über die Aegyptischen Mysterien in Frage, auf welche neuerdings besonders Parthey's Ausgabe, Berlin 1857 und v. Harless' in der gehaltvollsten Weise anregende Monographie München 1858. die allgemeine Aufmerksamkeit gelenkt haben. Aeltere Gegner und Gesinnungsgenossen sowie neuere Berichterstatter werfen dem Porphyrius sowohl Inconsequenz als auch Abweichung vom Plotin vor, weil er den theurgischen, magischen und ähnlichen Richtungen neben der philosophischen Gotteserkenntniss entweder überhaupt einen oder doch einen zu grossen Platz eingeräumt habe. Dabei wird aber doch der Riss nicht selten übertrieben, sowohl derjenige der zwischen Plotin und Porphyrius als auch derjenige der zwischen jenen zwei Seiten in dem Standpunkte des Porphyrius bestanden haben mag. Denn jenen nicht philosophischen Richtungen wandte sich doch auch Plotin ebensowenig unbedingt ab als Porphyrius unbedingt zu, aus dem naheliegenden Grunde, weil ja auch in dem System selbst wenn nicht ein wirkliches Motiv so doch jedenfalls ein Anknüpfungspunkt dafür vorlag. Auf etwas Mehr oder Weniger kann dabei für unsere Kritik wenig ankommen, wenn schon auch Das im damaligen Leben und persönlichen Verkehr von Bedeutung sein mochte. Vgl. Ritter und Preller §. 547. Zeller p. 864. seq. Brandis kl. Ausgabe p. 406. Ueberweg p. 180.

[2]) Ueber seine 17 Bücher *κατὰ χριστιανῶν* vgl. Zeller p. 876. Ueberweg p. 180. Brandis p. 407.

[3]) Selbst an einer kritischen Ader fehlt es dem Porphyrius nicht. Nur möchte ich ihm diese mehr noch in philologischer (z. B. bei Gelegenheit der zorastrischen Schriften vita Plot. p. XXXI) und historischer (vgl. C. Müller fragm. hist. III. p. 688.) als grade in philosophischer und religiöser Hinsicht vindiciren (anders Brandis p. 401. p. 402. p. 408.) Im Allgemeinen vgl. über ihn ausser den bereits gelegentlich Angeführten Brucker II. p. 236, Kirchner p. 209, Ritter p. 666, Simon Tom. II. p. 1. seq. u. A.

Digitized by Google

bei Plotin oder einem seiner bishergenannten Schüler der Fall gewesen war, die Fachwissenschaft [1]) und die Volksreligion herangezogen wurden. Die Fachwissenschaft aber umfasste damals — unter Vernachlässigung der naturwissenschaftlichen Forschung die nicht mehr dem Zeitgeiste congenial war — vorzugsweise eine philologisch-historische und eine mathematische Seite; und da beide sich in's Mythische und Mystische zu verlaufen gewohnt waren, so konnte nicht bloss mit ihnen, sondern zum Theil selbst durch sie die aus den verschiedensten Völkern und Zeiten zusammengetragene Religion ans System herantreten, um aus dem Allem eine neue Gestalt des Letzteren hervorgehn zu lassen, das, in seinem Umfange erweiterter, in seiner Gliederung und Abgränzung nichts destoweniger befestigter, im Ganzen also von imponirenderem Eindrucke war, als ihn die ursprüngliche Anlage gemacht hatte. Aber auch allerdings nur der aeussere Eindruck konnte dieser Veränderung grösseren Erfolg verheissen [2]). Jamblichus ist wie ein Feldherr, der die Unmöglichkeit erkannt hat, vom eigentlichen Kern seiner Stellung aus den von allen Seiten auf dem Umkreis seiner Aussenwerke eindringenden Angriffen Stand zu halten. Er verlässt daher jene, um sich an diesen hin auszubreiten. Aeusserlich sieht Das wie ein Vorschreiten und eine gesteigerte Machtenfaltung aus, an sich aber ist es doch der

---

1) Vgl. hierzu vorläufig Kirchners Plotin p. 15. seq. p. 209. seq. Während aber auch hiernach immer doch nur Gradunterschiede zwischen Jamblichus einerseits und Porphyrius und Amelius anderseits anzuerkennen sind, liebte Jamblichus selbst es, sich mit neologischem Hochmuth von jenen Vorgängern zu unterscheiden. Kirchners Plotin p. 111. not. 3. p. 216. not. 20. Brandis kl. Ausg. p. 409. not. 291.

2) Denn im Grunde genommen ist es doch auch bei Jamblichus nur das alte Spiel mit den dehnbaren Kategorien des Eins und Vielen, des Seins und Denkens, des Vermögen und der Energie u. s. w., was zu immer neuen Combinationen verwandt wird. Das festere Gepräge erhalten die so gewonnenen Deductionen dabei auch nicht etwa durch eine grössere Abklärung des Inhalts, sondern grade auf dessen Kosten, und in Folge von lediglich formalen, zum Theil gradezu sinnlosen Entscheidungsgründen, wie etwa nach dem Schematismus der Zahlenlehre. In jede Art der Scholastik denkt man sich nur mit Anstrengung hinein, aber wie viel näher steht uns doch noch die mittelalterliche Scholastik als die neuplatonische.

Digitized by Google

Anfang des Ende; denn auch dadurch kann er dem Kampf weniger zu gewinnen, als nur in die Länge zu ziehn hoffen.

Dem Proklus [1]) aber blieb unter diesen Umständen — und um in Bilde zu bleiben — kaum noch eine andere Möglichkeit übrig, als den Kampf, der an Einem Punkte verloren war, an einem andern wiederaufzunehmen. Neue Waffen hat auch er nicht in's Treffen zu führen, wohl aber macht sich bei ihm mehr noch als beim Jamblichus das Bedenkliche der veränderten Stellung geltend. Die Kraft ist dadurch zersplittert, der Muth gebrochen. Vergebens erwartet man von der Erschöpfung der Kämpfenden, dass sie Wunder thun solle, die deren frischer Kraft unmöglich geblieben waren. Vergebens versichert man durch eine hier und da im Einzelnen angebrachte Abänderung der Lehre, und durch diese dem Leben eine völlig neue Wendung mittheilen zu können: aber der verheissene Erfolg bleibt aus; Einzelne, wenn sie nicht gradezu in's feindliche Lager gehn, wissen noch ihre Gelegenheit zu ersehen, um sich mit einigen Ehren entweder in die Stille unvolksthümlicher Gelehrsamkeit zurückzuziehen [2]), oder auch in die Breite unphilosophischer Volksvorstellungen zu verlieren. Für das Ganze des Neuplatonismus war der Kampf verloren. Es hatte einmal eine Zeit gegeben, wo diese Philosophenschule ihren Schirm zu breiten schien über alles Grosse und Herrliche der alten Welt, über alle geistig hervorragende Häupter wie auch über die Spitzen der äussern Macht. Dann waren ihr nur noch die Massen der alten, in ihrer Auflösung begriffenen Culturvölker treu geblieben, und schon um dieser Willen hatten es noch immer einzelne Machthaber, wie Julian

[1]) Wegen Proklus verweise ich hier auf Berger's eindringende exposition de sa doctrine Paris 1840. sowie auf Gass' Gennadios I. p. 60.

[2]) Instarmomniu sei hier Boethius genannt, mit dem wir uns später genauer zu beschäftigen haben werden. Nicht ohne Gelehrsamkeit und Talent, vielleicht selbst mit innerer Congenialität hat Kingsley seine Hypatia verfasst, die der Deutschen Lesewelt vorzüglich durch Sophie von Gilsa's Uebersetzung mit Bunsens praeconisirender Vorrede bekannt geworden. Nach der ernsten Seite gehört Hypatias Unterredung mit Philammon über den Gerechten des Platon, nach der komischen die mehrfach wiederholte Parallele zwischen den 7 alten Weisen und den 7 Philosophen des Chosroes zu den gelungensten Zügen.

Digitized by Google

für möglich und nothwendig, für ein Gebot der Klugheit wie für eine Pflicht des Herzens halten können, sich ihrer Sache anzunehmen. Aber — wie diese Versuche von Oben her scheiterten, so verloren sich jetzt auch, je länger je mehr die Massen von der einen Seite auf die andre hinüber. Der Erfolg ist nicht das letztentscheidende Weltgericht, aber den nächsten Fortgang der Weltgeschichte bestimmt er allerdings. Und dieser schritt jetzt immer unzweifelhafter über alles Das hinweg, was Neuplatonismus hiess. Vereinzelte Vertreter des Letztern irrten dann wohl noch als gelehrte Sonderlinge von dem Mittelpunkte der alten Culturwelt bis zu deren äussersten Gränzen, und von diesem wiederum zu jenem zurück. Im Grunde aber kümmerte man sich doch nur wenig um ihr Leben und Lehren, um ihr Leben und — Sterben. Die Nacht war gekommen für den Neuplatonismus, für die alte Philosophie überhaupt.

Aber nein! im Ernste war es doch nicht der Tag, der da ging, und die Nacht, die kam, sondern umgekehrt. Denn es verloschen ja, eins nach dem andern, alle die vielen kleinen, einzelnen und zerstreuten Lichter, die bisher in die Nacht geschienen. Freilich, wer in Eine Richtung mit den Blicken festgebannt, nur dies Verlöschen sah, der mochte fürchten, dass jetzt das Dunkel nur erst recht Ueberhand nehmen würde. Aber wer gen Osten sah, sah dort der Sonne Aufgang. Das war das wahrhaftige Licht, das alle Welt erleuchtet. Er war in Sein Eigenthum gekommen; aber die Seinen hatten Ihn nicht aufgenommen. Wie viele Ihn aber aufnahmen, Denen gab er Kraft, Gottes Kinder zu werden. Und unter Diesen, die solche Kraft empfingen, befanden sich auch Viele von Denen, die einst in der Finsterniss der Völker und unter dem Schatten des Todes gesessen hatten [1]!

---

[1]) Unsere ganze voraufgegangene Darstellung ist fast ausschliesslich dem Faden der Lehrentwicklung gefolgt, und hat auch aus dieser nur die wichtigsten Momente herauszuheben vermocht. Unerwähnt sind dagegen nicht nur alle die Lehrentwicklung berührenden Namen geblieben, die Nichts mehr als Namen sind, und deren Verzeichniss man in jedem Handbuch der Geschichte der Philosophie findet, sondern auch solche Factoren, die mehr die Berührung des Lebens — auf den Gebieten der Religion und Praxis, der Litteratur, Kunst und Fachwissenschaft — mit der Lehre, als diese selbst

Digitized by Google

angehn. Auf die Beziehungen der letzteren Art führt uns das vierte Buch zurück, da ohne ihre Berücksichtigung es dort eben so unmöglich sein würde das Verhältniss der Kirchenväter zum Platonismus vollständig zu überschauen, als es uns hier unmöglich gewesen wäre, jene gehörig darzustellen, ohne bereits Vieles, was die Kirchenväter angeht, vorweg zu nehmen. Auf dem lebendigen Durcheinandergreifen dieser beiden Seiten beruht aber vornämlich die Spannung und der hohe Reiz, den die historische Betrachtung jenes Zeitalters auf uns ausübt. Und wir wollten daher Manches hier lieber ganz unerwähnt lassen, als dasselbe aus seinem Maassgebenden Zusammenhange herauslösen. Nur soviel liegt auch jetzt schon zu Tage: die in den Thatsachen selbst liegende Antwort auf die Frage, wie die Philosophie innerhalb des Römischen Weltalter's die ihr für dieses (oben p. 234,) vindicirte Aufgabe nach der rein wissenschaftlichen Seite gelöst habe. Die Herscher hatten — mehr als Einmal — angefangen, zu philosophiren, sei's in eklektischer oder skeptischer, sei's in stoischer oder epikureischer, sei's in neupythagoreischer oder neuplatonischer Weise, und die Philosophie ihrerseits hatte sich — nicht ohne vorwiegende Rücksicht auf dies Entgegenkommen von jenen Seiten — zu eignen innern Fortentwicklungen aufzuraffen bemüht Aber was war, nach der rein wissenschaftlichen Seite hin als Resultat von dem Allen stehn geblieben? Nicht die Philosophie hatte den Herrschern einen neuen, durchaus festen Grund für ihr Denken und Wollen herzurichten vermocht. Diese waren vielmehr ihrerseits in den innerhalb der Wissenschaft selbst unerledigt gebliebenen Streit mithineingezogen. Denn standen sich nicht hier noch immer Mächte gegenüber, die eben so wenig in den Neuplatonismus ganz aufgegangen, als durch denselben untereinander ganz versöhnt worden waren. Weder getrennt noch gemeinsam hatte die Ideenlehre und das Organon die ganze Keimkraft ihrer speculativen Ideen im Neuplatonismus aufgehn sehn. Weder jener kühne Versuch, eine Entdeckung im übersinnlichen und überzeitlichen Jenseits zu machen, noch auch dieser gediegenste Versuch, den Boden des Diesseits anzubauen, waren Einer vor dem Andern gewichen. Zwischen beiden bestand noch immer ein Kluft, die zwar oft genug äusserlich verdeckt, zuweilen auch innerlich ausgefüllt, durchgängig aber doch in keiner von beiden Weisen fortgeschafft worden war. Und daneben breitete sich ausserdem das ganze Heer von Fachwissenschaften aus, ursprünglich hervorgegangen aus dem Schooss der Philosophie allmälig aber zu einer Selbständigkeit erwachsen, die die Aufgabe der Philosophie mehr zu verwickeln, als zu erleichtern geeignet war. Also auch von dieser Seite her nur ungelöste Probleme und unerreichte Resultate. Aber was für die damalige Gegenwart Resultatlosigkeit war, konnte nichts desto weniger die Möglichkeit von Resultaten für die Zukunft enthalten — vorausgesetzt nämlich, dass diese Zukunft zunächst sich selbst auf völlig neuen Grundlagen erbauete. Von dem Griechischen Boden war die griechische Philosophie durch Cicero gelöst: durch Plotin war sie innerhalb des ganzen Römischen Umkreises verbreitet. In diesen beiden Stadien war ihr

Digitized by Google

Resultat Resultatlosigkeit geblieben. Aber wozu konnte sie noch werden, wenn sich ihrer ein Geist bemächtigte, der, nicht aus der grichisch-römischen Welt geboren, sich selbst ein neue Welt erschuf, und der doch ein Paar Jahrhunderte lang in der griechisch-römischen Welt sein Zelt aufgeschlagen hatte, bevor er seine ökumenische Wanderschaft durch alle Völker und Zeiten antrat?

Digitized by Google

Digitized by Google

Drittes Buch.

Der Platonismus und das Christenthum.

„Die Wahrheit macht uns frei, nicht ihre Nachahmung!“

Hamann.

Digitized by Google

Digitized by Google

Drittes Buch.

Der Platonismus und das Christenthum.

§. 20.

Einleitung.

Unsere Geschichte des Platonismus ist an einem Punkt angelangt, wo sie in doppelter Beziehung es als eine unaufschiebbare Pflicht empfindet, dessen Verhältniss zum Christenthum in's Auge zu fassen. Abgelaufen ist vor unseren Augen ja das Ganze [1]) der vom Platonismus ausgehnden Wirkungen und Fortentwickelungen, so weit dasselbe auf vor- und ausserchristlichen Voraussetzungen beruht. Es treibt uns jetzt, vom eignen Standpunkt aus ein zusammenhängendes Urtheil über dies Ganze, über diesen breiten und tiefen Strom von Ideen zu fällen, der sich durch ein Jahrtausend der antiken Geschichte hindurchwälzt. Das Christenthum aber ist unser eigner Standpunkt.

Aber auch wenn das Christenthum nicht unser eigner Standpunkt, auch wenn es nicht diejenige, an dieser Stelle unbewiesene, und in gewissem Sinne vielleicht überhaupt unbeweisbare Voraussetzung wäre, die wir vor allem geschichtlichem wie philosophischem Urtheil machen: die Geschichte je-

---

[1]) Die einzige Ausnahme, die wir hiervon — mit dem Philo und dem ihn umgebenden Kreise — gemacht zu haben scheinen, wird unser nächstes Buch als keine wirkliche erweisen. Denn ein wie junger und degenerirter Spross des alten Baumes dieser jüdische Alexandrinismus auch gewesen sein mag: in seinen letzten Grundlagen weist er doch auch auf das Alte Testament zurück, und durch dieses auf das Neue voraus.

Digitized by Google

ner ausserchristlichen Entwickelung selbst drängt uns eine derartige Rücksicht auf, als auf denjenigen Factor, der, wie unsere bisherige Darstellung schon gezeigt hat, unmittelbar und unläugbar auf die letzten Stadien, möglicherweise und mittelbar aber auch schon auf die allerfrühsten Voraussetzungen dieser Entwicklung einen entscheidenden Einfluss ausgeübt hat. Das Streben nach historischer Vollständigkeit also, nicht minder als das Bedürfniss nach eigner philosophischer Entscheidung gebietet uns, an dieser Stelle das Verhältniss des Platonismus zum Christenthum zu beleuchten.

In diesem doppelten Motiv spricht sich dann aber auch schon weiter der Sinn aus, in welchem wir solche Erörterung anzustellen haben. Wer nämlich von dem Verhältniss jener zwei Factoren zueinander redet, kann es dabei entweder auf eine blosse Vergleichung derselben ohne Rücksicht auf die zwischen ihnen geschichtlich herausgetretenen Beziehungen, oder auch auf die Constatirung der Letzteren abgesehn haben Uns aber treibt schon jenes doppelte Motiv zu einer vereinten und möglichst gleichmässigen Behandlung beider Aufgaben und uns bestärkt in dieser Absicht auch das ziemlich unverkennbare Schicksal aller frühern, auf diesen Gegenstand bezüglichen Litteratur [1]). Denn die überwiegende Mehrzahl der ihr angehörigen Darstellungen verfolgt immer nur die eine oder die andere dieser Rücksichten, wenn nicht ausschliesslich, so doch mit Vorliebe: und eben darum leidet diese Mehrzahl auch an so vielen Gebrechen und Irrthümern, dass man — ohne ungerecht zu sein, wohl behaupten darf, ein unbefangener aber auch strenger Beurtheiler habe noch nie eine dieser Darstellungen aus der Hand gelegt, durch die er sich — was das Wesentliche angeht, denn von den mehr zufälligen Vorzügen oder Gebrechen ist hier natürlich nicht die Rede — hätte völlig befriedigt fühlen können. Wie principienlos, schief und ohne den sachgemässen Nachdruck sind doch die meisten Erwähnungen des Platonismus, die in jenen Darstellungen, die nur geschichtlicher Art sein wollen, vorzukommen pflegen:

---

[1]) Den Nachweis dieser Litteratur findet man im sechsten und siebten Buche.

Digitized by Google

wie eintönig und ohne die erreichbare Fülle des Inhalts dagegen die nur auf Vergleichung gerichteten, selbst wenn, was bisher übrigens auch nur selten der Fall gewesen, die Voraussetzungen und Regeln ihrer Vergleichung die richtigen sind. Es hat also auch hier, wie nicht selten in der Wissenschaft, der eigenthümliche Fall Statt, dass eine Aufgabe für sich allein nicht zu lösen, ihre Vereinigung mit einer zweiten aber nicht sowohl eine Vermehrung als eine Verminderung der Schwierigkeiten herbeiführt.

Denn was ist doch im Grunde genommen einfacher, als die richtigen Principien der Vergleichung zu finden, wenn man sich nur die ganze Fülle der Voraussetzungen und Consequenzen vergegenwärtigt, von denen die beiden zur Vergleichung kommenden Factoren geschichtlich umgeben waren: und wiederum, welcher Faden leitet sicherer durch die geschichtliche Betrachtung, als der stete Aufblick zum allgemeinen Zusammenhang, der sachlich auf je einer dieser Seiten herscht, und sich sehr characteristisch gegen den der gegenüberliegenden abhebt. Nur wo das Einzelne aus dem Allgemeinen, nur wo die Begriffe von ihrem geschichtlichen Leben gerissen werden: trübt sich das historische wie philosophische Urtheil mit Nothwendigkeit. An sich aber ist auf beiden Gebieten die Sprache der Wahrheit wie die des Gewissens. Es übertäubt sie leicht, wer sie nicht hören will, wer aber sie wirklich hören will, für den redet sie auch nicht in dunkeln Räthseln, oder zweideutigen Orakeln.

Die Voraussetzungen des Platonismus liegen in dem grössten Theil der ganzen ihm voraufgehenden, seine Consequenzen in dem der ihm nachfolgenden griechischen Cultur. Die Voraussetzungen des Christenthums dagegen enthält das Alte Testament, und seine Consequenz ist das gesammte Leben der christlichen Völker, soweit dieses sich noch irgendwie auf die positive Offenbarung zurück beziehn lässt. Man sieht, welche Fülle von Factoren sich hier auf beiden Seiten zur Vergleichung darbieten. Denn allerdings vergleichen lässt sich ja Alles miteinander, was nur irgendwo in einem gemeinsamen Gattungsbegriff zusammentrifft. Aber ebenso leicht sieht man doch auch ein, dass nicht jeder Factor der einen Seite mit jedem der andern sich nicht bloss überhaupt zu einer, sondern

Digitized by Google

bestimmter auch zu einer fruchtbaren Vergleichung eignet. Denn eine fruchtbare Vergleichung findet nur da Statt, wo auf Grund eines nicht allzu unbestimmten Tertium comparationis feine und characteristische Differenzen sich abheben. Diese Bedingung trifft nun aber nicht sonderlich zu bei allen denjenigen Factoren, die der Zeit nach zuweit auseinanderliegen. Zweckmässig wird daher nur der originale Platonismus, der Platonismus, wie er aus der Hand seines ersten Urhebers hervorgegangen ist, mit dem Inhalte der neu-testamentlichen Offenbarung verglichen. Für die Vergleichung des Platonismus mit dem Alten Testamente tritt dagegen angemessener die historische Frage nach dem etwaigen Abhängigskeitsverhältnisse Jenes von Diesem ein, sowie für die Vergleichung seiner Fortentwicklungen mit dem Neuen Testamente die historische Darlegung des kirchenväterlichen Zeitalters in seinen platonischen oder neuplatonischen Beziehungen. So substituirt sich also in diesen beiden Rücksichten die historische Betrachtungsart der vergleichenden.

Anderseits fordert aber auch die historische Betrachtung in Einer Rücksicht nicht unzweideutig die sachliche Vergleichung. Die vorhin berührte, einer Vergleichung entgegenstehnde Schwierigkeit entfaltet nämlich für die geschichtliche Auffassung noch eine grössere Tragweite, als bisher angegeben, wenigstens wenn man dabei auf die besondere Eigenthümlichkeit des Christenthums achtet. Das Christenthum ist die absolute Religion, die Religion überhaupt. Ihr Begriff entsteht uns nicht [1]), indem wir sie mit andern Religionen vergleichen, und dann das ihnen allen Gemeinsame abstrahiren. Denn das Absolute hat keinen inhaltsvollen Gattungsbegriff, in dem es mit dem Relativen zusammenträfe. Das Christenthum ist das Maas, an welchem wir alle andern Religionen oder die zu ihnen gehörigen Philosophien messen, um zu erfahren, was an ihnen Religion ist. Wer dies bestreitet, thut dies aus Mangel an logischer Schärfe, wenn nicht zugleich auch aus Mangel an religiöser Tiefe. Lässt sich denn nun aber ein solcher

[1]) Vgl. hierzu die schlagenden Bemerkungen in Philippis Dogmatik. I. p. 2.

Digitized by Google

Factor wie hiernach das Christenthum ist, überhaupt der methodischen Vergleichung mit irgend einem Anderm, überhaupt der historischen Darlegung und Erklärung unterwerfen? Dieser Zweifel ist durchaus berechtigt für Jeden, dem es mit der absoluten Beschaffenheit des Christenthums Ernst ist. Und jede das Christenthum betreffende Vergleichung, jede derartige Geschichtserzählung, die ihm nicht innerlich gerecht zu werden weiss, wird es daher auch im besten Falle zu Nichts als schiefen Resultaten, zu Nichts als unrichtigen Behauptungen bringen. Aber ganz unmöglich ist desswegen doch weder eine solche geschichtliche noch eine solche vergleichende Betrachtung. Denn die absolute Religion — dies Wunder und Geheimniss, in das hinein zuschaun, selbst die Engel gelüstet — steht doch eben mitten in der Geschichte da. So gewiss das Christenthum einem Baume gleicht, dessen Wurzeln aus der Ewigkeit hervortreiben, und dessen Krone den Himmel überdacht: eben so gewiss steht es doch auch mitten unter uns, auf der Erde da, und grade Nichts kann besser darthun, dass es nicht aus reingeschichtlichen Voraussetzungen zu begreifen ist, als die Geschichte selbst. In allem, was das Christenthum angeht, weist sie über sich selbst hinaus, und grade darin erfüllt sie ihren erhabensten Beruf. Wie wir „die Vernunft nur haben, um durch sie unsere überaus sündige Unwissenheit zu erkennen," so kann und soll auch die Geschichte uns davon überzeugen, dass in ihr Uebergeschichtliches sich offenbart hat, dies Uebergeschichtliche kann und soll also auch Gegenstand einer historischen Aufgabe werden. Aber freilich die Lösung dieser Aufgabe, die ebenso schwer wie erhaben ist, erfordert die Anspannung aller wissenschaftlichen Kräfte, und wird am Allerwenigsten von Denjenigen erreicht werden, deren Gesicht immer nur das Einzelne erblickt, mögen sie dies auch mit noch so vieler subjectiver Ehrlichkeit, mit noch so vieler objectiv sein sollender Exactheit behandeln. Es ist ein kündlich grosses Geheimniss, ein eben so klares wie tiefes Wunder, nicht bloss an sich, dass Gott geoffenbart ist im Fleisch, sondern auch dass die frohe Botschaft davon in einer Predigt verkündigt werden konnte, die aus dem verwesenden Saamenkorn menschlicher Worte und Begriffe ein Neuerschaffenes war.

Digitized by Google

Dieses Wunder bekommt aber Niemand zu Gesicht, der es nur in Einzelnheiten sucht, wie es Niemand trifft, der es nur in Einzelnheiten angreift. Man muss den ganzen wundervollen Plan der göttlichen Oekonomie, ihren Alles umfassenden Zusammenhang, ihre strenge Consequenz verstehn zu lernen suchen, wenn man will hoffen dürfen in seiner ganzen Stärke den geschichtlichen Beweis dafür aufbringen zu können, dass das Christenthum nicht rein geschichtlichen Ursprunges ist. Grade für diesen Beweis liegt nun aber keins der schlechtesten Hülfsmittel, keine der unwirksamsten Vorarbeiten in einer durchgeführten Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthum, ich meine in einer durchgeführten Abschätzung Jenes vom Standpunkte Dieses. Nicht also dem Dienste des Unglaubens oder Halbglaubens soll dies Unternehmen sich untergeben, wie es demselben allerdings leider! nur zu oft seit den ältesten Zeiten bis auf die neuesten anheimgefallen ist: richtig behandelt, kann, soll und muss dasselbe vielmehr eine den versteckten oder offenbaren Gegnern der Christenthums aus den Händen gerissene und gegen sie selbst gekehrte Waffe werden.

So glauben wir also die diesem Buche obliegende Aufgabe sowol vollständig zu umfassen, als auch richtig zu gliedern, wenn wir zuerst fragen, ob Platon in irgend welcher Abhängigkeit vom Alten Testamente zu dem Inhalt seines für Leben und Lehre der Griech. Welt so bedeutsamen Systems gelangt sei, und sodann zweitens, ob — mit oder ohne diese Abhängigkeit, dasselbe irgend Etwas enthält, was, ich sage nicht, höher als das Christenthum oder demselben auch nur gleich gestanden hätte, sondern was auch nur ein Keim gewesen wäre, aus dem sich, durch noch so viele Zwischenglieder hindurch, in rein geschichtlichem Process das Christenthum, oder ein Theil desselben zu entwickeln vermocht hätte. Erst wenn wir diese beiden Fragen untersucht, und wie zu erwarten steht, verneinend beantwortet haben, wird unser nächstes Buch dann auch gehörig zu erweisen im Standé sein, dass, so wenig Platon „hebraisirt“ oder ein „Christliches“ enthalten hat, eben so wenig anch die ältesten Christen platonisirt haben. —

Digitized by Google

§. 21

Das angebliche Hebraisiren des Platon.

Wenn der Werth einer wissenschaftlichen Meinung von der Zahl ihrer Vertreter abhinge, so könnte es kaum um eine Behauptung besser stehn, als um diejenige, welche in der Ueberschrift dieses Paragraphen mit einem herkömmlichen, wenn auch mehr durch Kürze als Genauigkeit ausgezeichnetem Ausdruck benannt worden ist. Wiederum, wenn der augenblickliche Stand der Ansichten für eine solche Frage von endgültiger Entscheidung sein dürfte, so würde es sich kaum noch der Mühe verlohnen, der hier in Rede stehenden irgend welche Beachtung zu schenken. Uns aber liegt es ob, unbeirrt sowohl durch die eine wie durch die andere Rücksicht den Gründen nachzuforschen, die zur Entstehung Verbreitung und Verwerfung dieser eigenthümlichen Behauptung geführt haben. Die Beachtung ihrer weiten Verbreitung wird uns dabei unterstützen, das kleine Moment von Wahrheit aufzufinden, das in ihr verborgen liegt, während zugleich die Darlegung ihrer Entstehung ausreichen wird, uns die unhaltbare Beschaffenheit derselben einsehn zu lassen. In beiden Beziehungen wird es aber nicht ohne Frucht sein, uns einen Augenblick bei ihr aufgehalten zu haben.

Schon aus der vorchristlichen Zeit vernehmen wir Stimmen, die eine derartige Abhängigkeit des Grössten unter den griechischen Philosophen von den heiligen Schriften des jüdischen Volks behaupten. Und zwar gehören solche Stimmen sowohl heidnischen als jüdischen Schriftstellern an, ja! es ist nach sorgsamer Erwägung aller dabei einschlagenden Momente sogar nicht eben leicht zu entscheiden, wer auf diesen beiden

Digitized by Google

Seiten darin die Initiative ergriffen hat. Hatten doch auch beide eine ganz verwandte Bildungsart überhaupt, und insonderheit zu dieser bestimmten Frage eine ganz ähnliche Stellung. Die Griechen, die es behaupteten, trachteten darnach, ihre eigenthümliche Weisheit mit dem Nimbus eines möglichst hohen Alterthums zu umgeben. Die Juden ihrerseits wollten das Alte Testament in Uebereinstimmung mit den wirklichen oder vermeintlichen Ergebnissen der modernen Weisheit darstellen. Beide haschten nach einem Bande zwischen Altem und Neuen, zwischen Religion und Philosophie.

Noch viel häufiger werden wir dann diese Ansicht im Zeitalter der Kirchenväter wiederfinden, sowohl bei den eigentlich kirchlichen Schriftstellern, als auch bei Denjenigen, die in mehr oder minder lockerem Verhältniss zur Kirche, oder derselben auch gradezu gegenüberstanden. Dabei wird es indessen nicht zu übersehn sein, dass diese Ansicht doch keineswegs so häufig, und noch weniger mit solchem Nachdruck, so ohne alle und jede Einschränkung, geherscht hat, als wie man nach oberflächlichen Darstellungen annehmen müsste. Es beginnt vielmehr schon in dieser Zeit die Unterscheidung zwischen der erweisbaren Thatsache und der blossen Möglichkeit oder auch Wahrscheinlichkeit eines solchen Zusammenhanges aufzukommen. Man beginnt zu fragen, ob durch die Annahme desselben nicht auch Gränzlinien der weltgeschichtlichen Oekonomie verwischt werden, die man aufrecht zu halten mehr als Einen dogmatischen Grund hatte. Selbst das Mittelalter, auf das diese Meinung, wie so manches Andere von den Kirchenvätern übergegangen ist, und in dem sie, gleichfalls wie Anderes, noch fester und starrer ausgebildet ward, als sie in den mehrfach flüssigen Aeusserungen der Vorgänger erschien, selbst das Mittelalter baut doch nicht unbedingt auf dieselbe, sondern scheint dieselbe viel mehr als eine einmal feststehnde vorauszusetzen, als von Neuem zu erweisen. In dieser Art zeigt sie sich uns aber allerdings oft genug innerhalb des Mittelalters, in dessen historischer, philosophischer theologischer und sogar poetischer Ueberlieferung [1]).

[1]) Der arabischen und jüdischen Theologen und Philosophen gedenken wir nur im Vorbeigehen.

Digitized by Google

Was überhaupt das Grosse unserer Reformation, das Siegel ihres göttlichen Rechtes und ihre qualitative Verschiedenheit von allen und jeden Prinzipien der Sekte und der Revolution ist, dass sie unendlich viel mehr aufgebauet als zerstört, und demgemäss an dem Ueberkommenen Alles geschont hat, was sich nur nicht grade als ein Widerspruch mit dem Worte Gottes erwies: das zeigt sich auch an diesem, gegen die Hauptangelegenheiten zurücktretenden, an sich doch aber auch nicht ganz unwichtigen Punkte. In Luthers und Melanchthons Schriften, in den kirchenhistorischen, exegetischen und dogmatischen Werken der kirchlichsten Theologen ist nicht gar selten von den Funken und Fünklein die Rede, die aus den Schriften oder Ueberlieferungen der „ältesten Väter" auf Platon übergesprungen sein. Und wenn z. B. Luther — neben manchem ernst strafenden oder heiter scherzenden Worte, das seiner vollen und gesunden Mannesbrust auch über Platon entquoll — Manches an Letzterem doch auch „nicht so gar närrisch" fand, so bezieht er sich dabei unter Anderm auch auf Platons ägyptischen Aufenthalt. Dieser kirchlichen Gruppe stellt jene Zeit dann aber auch noch zwei andere zur Seite. Einmal die Humanisten, mögen diese dem Christenthum günstiger gesinnt sein, und dieses daher mit dem Platonismus, mit der Philosophie und dem Heidenthum überhaupt, zu versöhnen gedenken, oder auch im Gegentheil Jenes durch eine von diesen Mächten zu stürzen hoffen. Und sodann manche der ungläubigen Richtungen, wie z. B. die Antitrinitarier, die den Platon bald feiern, bald herabsetzen, immer aber zu Ungunsten der Offenbarung verwenden.

Endlich reicht auch noch bis in unser Jahrhundert hinein eine zwar immer dünner werdende Kette von Gewährsmännern jener Ansicht, die dieselbe zwar nicht ohne Clauseln aufzustellen, eben so wenig aber auch ganz und gar aufzugeben wagen.

Einer solchen Wolke von Zeugen gegenüber wäre es nun aber doch wissenschaftlicher Leichtsinn, wollte man ihrer Aussage nicht einmal das Recht des Gehörs eingestehn, selbst wenn man von vornherein ihre Unrichtigkeit vermuthet. Und in der That! es gehört auch noch gar nicht so viel Kunst der Darstellung dazu, um wenigstens mit einigem Erfolge den

Digitized by Google

Vertheidiger dieser Ansicht zu spielen, um wenigstens dem Scheine nach das Wort des Ficin zu bewähren, als beriefe uns Der zu Moses und den Propheten, der uns in die Schule des Platon beruft.

Denn findet sich nicht auch im Platon — so darf man fragen — Alles oder doch so gut wie Alles, Dasselbe oder doch ein ganz Aehnliches als Das, was das Alte Testament enthält von seinem „Im Anfang" (Mos. I. 1.) an bis zum „grossen und schrecklichen Tage des Herrn" (Maleach. IV. 5.) hin: „Die Schöpfungslehre, enthaltend die Entstehung aus dem Nichts, (Sophist. p. 168.), nach dem Motiv der göttlichen Güte, das dabei auftretende Wort Gottes, und der über den Wassern schwebende Geist (Timaeus, Republik, Epinomis, Briefe); somit also der Eine Gott (Parmenides) als der allein wahrhaft Seiende, zugleich mit den Andeutungen der Trinität als Vater Sohn und heiliger Geist, oder an letzter Stelle auch die heilige Liebe; ferner die Dauer der Welt in Gemässheit des göttlichen Willens (Tim); die Bildung des menschlichen Körpers aus Erde (Politikus, Protagoras, Menexenus, Kritias); die Gottähnlichkeit des Menschen, sowie seine Bestimmung zum Genuss und zur Verehrung Gottes, sowie zur Herrschaft über die Welt (Timaeus, Philebus, Theaetet, Phaedo, Phaedrus); das Paradies mit den heilsamen Früchten, sowie der Verlust desselben insidiante quodam daemone, sub voluptatis insolentioris esca (Politikus, Timaeus, Kritias u. A.); und ein ursprünglicher Fall der Geister (Kritias, Protagoras, Timaeus, Phaedrus, Symposium, Charmides); die Aufsicht göttlicher Wesen über die Schicksale der Völker (Politikus, Protagoras, Menexenus, Kritias); die Sündfluth (Kritias), der göttliche Ursprung und die Mittheilung des Gesetzes mit vielen seiner Einzelbestimmungen (Politikus, Protagoras, Menexenus, Kritias, Respublica, Leges u. s. w.); die Unmöglichkeit göttliche Mysterien mit der Vernunft zu begreifen (Epistol.); die Hoffnung auf Erscheinung eines durchaus heiligen Menschen auf Erden, der zur Offenbarung aller Wahrheit dienen werde (Phaedo, Respubl.); Gott als das Maass aller Dinge, zumal wenn Gott Mensch werde (Respubl); die sittliche Bedeutung der Reue, der Demuth und des Hochmuths (Laches und Respubl.); der

Digitized by Google

Vorzug des Unrechtleidens vor dem Unrechtthun (Gorgias); das Schicksal des vollkommen Gerechten, der um seiner Gerechtigkeit Willen von den Ungerechten verschmäht, verläumdet, gegeisselt und zuletzt von Allem an's Kreuz geschlagen werden wird (Respubl.) die Herstellung der Unsterblichkeit als von der Herzensreinheit abhängig gedacht (Epistol. Charmides); die Auferstehung aus der Erde, das zukünftige Gericht, mit Hölle, Fegefeuer und ewiger Seligkeit (Resp., Politikus, Protag., Menexenus, Kritias) [1]." Auf diese Weise überzeugt man sich also, dass im Alten Testamente, sei's an Lehre sei's an Geschichte, sei's an Gesetz sei's an Weissagung, wenige Stücke zurückbleiben, die nicht auch im Platon hätten gefunden werden können und gefunden worden sind. Denn auch das eben Mitgetheilte bezeichnet doch nur die allgemeinsten Umrisse, die noch durch zahlreiche Einzelnheiten ausgefüllt zu werden vermöchten. Was liegt also näher, als den Platon nur für einen in's Attische übersetzten Moses zu erklären, und seine historische Abhängigkeit von Diesem zu behaupten?

Indessen ich möchte nicht missverstanden werden, wenn ich mich so lange bei einer Meinung aufhalte, deren Unrichtigkeit den Meisten wohl schon vor der Prüfung feststeht. Es könnte scheinen, als ob ich sie nur desswegen so ausführlich wiederlegte, weil mein Herz doch noch irgendwie an ihr hinge Davon schreckt mich aber in der That! schon das Bileamsschicksal zurück, das die Meisten der Früheren getroffen hat, die sich dieser Ansicht hingaben. Sie mussten segnen, wo sie fluchen, fluchen, wo sie segnen wollten. Sie gedachten Platon oder das Alte Testament oder Beide zu heben, indem sie dieselben miteinander harmonisirten, und sie haben in der Regel nur eine Verkümmerung und Trübung sei's des Einen sei's des Andern sei's Beider zum Erfolg gehabt. Denn vorausgesetzt, dass die eben gemachten Angaben über die zwischen Platon und dem Alten Testament bestehende Identität

---

[1]) Ich entnehme diese Worte aus meinem mehrfach citirten Aufsatze über den Platonismus der Kirchenväter p. 383. not. 13. seq. vgl. p. 400. not. 20. u. o. Zur Vervollständigung der dort gegebenen Aufstellungen genügt es hier an die sogenannten Luxdorphiana zu erinnern.

Digitized by Google

oder Analogie richtig wären: methodischer Weise kann man dann dem bösen Dilemma nicht entgehn, entweder Platon der Originalität zu entkleiden, falls man nämlich jenes Zusammentreffen mit dem Alten Testament aus einer historischen, gleichviel wie des Näheren vermittelten Abhängigkeit erklärt, oder auch das Alte Testament seines Offenbarungscharacters, falls man jenes sachliche Zusammentreffen ohne diese historische Vermittelung annimmt. Beide Glieder des Dilemma führen aber zu so bedenklichen Consequenzen, dass man, um ihm zu entgehn, lieber die Genauigkeit jener Angaben zuvor noch Ein mal untersucht. Denn auch das würde jenes Dilemma ja nicht sowol brechen, als höchstens abschwächen, wenn man behaupten wollte, dass Platon entweder absichtlich oder unwillkührlich das aus dem alten Testament Entnommene wesentlichen Veränderungen unterworfen habe, ganz abgesehn davon, dass hiemit die in Rede stehnde Identität des Biblischen und Platonischen selbst wieder in Frage gestellt werden würde. Immer also fordern uns die hierauf bezüglichen Daten zur genauesten Prüfung auf.

Eine solche Prüfung vermag ihr Geschäft nun aber unter folgenden vier Gesichtspunkten zu erschöpfen. Sie scheidet zuerst alle diejenigen Stellen das Platon aus, denen man die behauptete Beziehung zum Alten Testament überhaupt nur dadurch zu geben vermocht hat, dass man den für sie maassgebenden Zusammenhang entweder vernachlässigte, oder auch gradezu verkannte [2]). An zweiter Stelle diejenigen, die nur

---

[1]) Als Motiv solcher absichtlicher Veränderungen könnte man z. B. das Bestreben Platons anschn, die benutzte Quelle abzuläugnen; als Grund solcher unwillkührlichen den Umstand, dass er Manches nur als Weissagung oder wie z. B. die Trinität nur in dunkler Andeutung aus dem Alten Testament zu schöpfen vermocht hätte.

[2]) Es genügt für jeden Fall Ein characteristisches Beispiel aus der Zahl der vorher angeführten hier zu erwähnen. Für den ersten die angebliche Schöpfung aus dem Nichts, die man insofern in Sophist. p. 168. finden kann, als hier ausdrücklich der Unterschied göttlichen und menschlichen Wirkens dahinein verlegt wird, dass jenes nicht wie dieses einen bereits vorhandenen Stoff voraussetze. Wie wenig aber auch damit der dogmatische Begriff der Schöpfung gegeben ist, zeigt sich am Deutlichsten daran, dass in jener Stelle Nichts ausgesagt wird, was nicht auch in fast allen heidni-

Digitized by Google

dem Wortlaute, nicht auch dem Sinne nach, also überhaupt nur scheinbar eine Ueberstimmung mit dem Alttestamentlichen enthalten, in denen also die Beziehung zu Diesem kaum näher ist, als in jener ersten Klasse, sofern hier sogar die Gemein. schaft der Sprache fehlt, die sonst doch oft auch da noch vorhanden zu sein pflegt, wo schon die inhaltlichen Beziehungen auseinandergehn [1]). Dieser zweiten Klasse schliesst sich drittens der Complex eben derjenigen Stellen an, die zwar nicht so sehr dem Ausdruck aber doch der Sache nach eine gewisse, wenn schon auch sie keineswegs eine wirklich bedeutsame Aehnlichkeit besitzen [2]). Endlich aber kommen solche, die immerhin in Inhalt und Ausdruck mit dem Alten Testamente zusammentreffen mögen, die aber doch entweder wegen ihrer geringen

---

nischen Religionen den Göttern beigelegt wird, das Vermögen nämlich, ein bisher noch nicht dagewesenes plötzlich hervorzurufen. Alle Religion, selbst die heidnische, bewegt sich so sehr in dem Elemente des Wunders, dass jener Gedanke ihr gar nicht so ferne liegen kann. Eher könnte man fragen ob ein allgemeiner Zug des Uebernatürlichen in die verschiedenen Religionen hätte hineinkommen können, wenn diesen nicht selbst die natürliche Offenbarung zu Grunde läge. Aber das würde doch offenbar für Platon zu wenig beweisen, für den es sich um eine Abhängigkeit von der positiven Offenbarung handelt. Ja! man könnte sogar behaupten, dass Platon von dem offenbarungsmässigen Schöpfungsbegriff nirgends so weit entfernt gewesen sei, als eben an jener Stelle wegen ihres Zusammenhangs mit eleatischem Pantheismus.

[1]) Hierfür stelle man das Wohlgefallen, welches der „gute Gott" des Timaeus an seinem ausdrücklich für gut erklärten Werke der Weltbildung ausdrückt, zusammen mit dem: „Und Gott sahe an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut." (Genes. I. 31.) Wie ist dieser letzteren Stelle die Creatürlichkeit der Welt bei aller Hervorhebung ihrer Güte aufgeprägt, während in jener Platonischen Stelle grade durch die Vollkommenheit der Welt deren Begriff und der Gottes ineinanderzufliessen drohen. Ist dem Platon doch die Welt selbst ein glückseliger Gott. Und ähnlich steht es um die platonische Gottähnlichkeit des Menschen in Vergleichung mit Genes. I. 27. Vollends aber die angebliche Menschwerdung Gottes beruht lediglich auf einer falschen Lesart.

[2]) So scheint mir z. B. Platons Aeusserung, dass die Welt ewig sei, weil der gute Gott sie nicht werde auflösen wollen, noch mehr dem Ausdrucke als dem Inhalte nach von der alttestamentlichen Vergänglichkeit der Welt als einer creatürlichen abzuweichen. Zufällig ist freilich auch hier die Differenz des Ausdrucks nicht.

Digitized by Google

Anzahl oder auch wegen ihrer unbedeutenden Beschaffenheit nicht soweit reichen, um einen historischen Zusammenhang zwischen Platon und dem Alten Testamente wahrscheinlich zu machen [1]). Wenn man aber erst alle diese Stellen abgezogen hat: so bleibt in der That! Nichts mehr übrig, was die weite Kluft zwischen den beiden Seiten auszufüllen vermöchte. Vielmehr wird diese sich grade dadurch in einem solchen Umfange der unbefangenen Wahrnehmung darstellen, dass man ganz verwundert nach den nähern Bestimmungen fragt, durch die jener geschichtliche Zusammenhang vermittelt gewesen sein soll, sowie nach den Gewährsmännern, die ihn behauptet haben. In ersterer Beziehung fehlt es nun aber ganz an allen festen Haltepunkten, es fehlt an allen bestimmteren und zuverlässigen Angaben, sowol über Platons aegyptischen Aufenthalt, der doch die Gelegenheit zu jenen Berührungen gegeben haben soll, als auch die angeblicherweise dort schon zu seiner Zeit vorhandene griechische Uebersetzung des Alten Testaments oder wenigstens aus diesem geschöpfte mündliche Ueberlieferung. Und in der zweiten Rücksicht darf weder Platon selbst als ein wirklicher Gewährsmann gelten, da die Stellen, in denen er sich selbst als einen Schüler Aegyptischer oder in Aegypten empfangener Weisheit bezeichnen soll, Nichts weniger als Dies enthalten, noch auch irgend ein anderer als ein glaubwürdiger, da unter Diesen keiner ist, der sich nicht entweder von diesem die Auslegung des Platon betreffenden Irrthume, oder auch von dem allgemeinen Vorurtheile hätte verführen lassen, dass alle griechische Weisheit ihre eigentlichen Wurzeln jenseits der griechischen Welt gehabt haben müsste,

---

[1]) Hierzu möchte ich z. B, den Kreuzestod des platonischen Gerechten rechnen, der doch auch dann Nichts mit dem Mann der Schmerzen aus Jesaj. 53. gemein hätte, selbst wenn an dieser Stelle oder irgendwo sonst im Alten Testament, grade die bestimmte Form des Kreuzes todes geweissagt wäre. Aber abgesehn hiervon enthält es allerdings etwas Beachtenswerthes, dass Platon grade die Gerechtigkeit des Gerechten als Grund der ihn treffenden Verfolgungen angiebt, während freilich ein stellvertretendes Leiden des Gerechten für die Ungerechten, welches Jesaj. 53. 4. und 5. so gewaltig hervorleuchtet, auch nicht mit dem Schatten einer Ahnung berührt wird.

Digitized by Google

Pythagoras u. A. nicht bestätigt, gradezu wiederlegt aber wird durch die Vergleichung der griechischen Weisheit mit den ihre Entstehung umgebenden einheimischen Quellen [1]).

So hält also jene „opinio decantatissima," wie Brucker das Hebraisiren des Platon mit Recht nennt, nach keiner Seite der Kritik Stich. Diese bestätigt vielmehr die aus rein dogmatischen Gründen naheliegende Ueberzeugung, dass auch durch Platon oder um seinetwillen die Scheidungslinien alttestamentlicher Oekonomie nicht verrückt sind. Die Natur kennt keine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Noch weniger die Geschichte überhaupt. Am allerwenigsten aber derjenige Theil der Geschichte, der die Veranstaltungen von Gottes positiver Offenbarung umfasst. Einer solchen *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* käme es aber zum wenigsten nahe, wenn der grösste unter den griechischen Denkern seine Weisheit nicht allein an dem in der Finsterniss scheinenden Licht der natürlichen Offenbarung, sondern zugleich auch an vereinzelten Funken der positiven entzündet hätte. Denn Gott hat zwar gemacht, dass von Einem Blute her alle Geschlechter der Menschen die Erde bewohnen, und „die Fülle der Zeiten" ist sein Tag, seit welchem das Evangelium von dem einigen Mittler für Juden und Heiden in aller Welt gepredigt wird. Aber was Gott in reichster, aber doch aufs Herrlichste zusammenstimmender Harmonie entfalten wollte, Das riss die Sünde des Menschen in grelle Dissonanzen auseinander. Da gab Gott die übrigen Völker in ihre eignen Wege dahin, freilich auch an ihnen sich nicht unbezeugt lassend. Sein Volk aber erwählte er sich, den Saamen Abrahams, des Geliebten, um aus ihm das Heil zu bereiten, das nur von den Juden kommen, wenn auch zu Allen gehn sollte. Von diesem Heil zeugen das Gesetz und die Propheten, der Gottesdienst und die ganze Geschichte seines nur nach wohlerkennbaren Gesetzen sich mit den übri-

---

[1]) Für alles Dies genügt es, auf das oben p. 172. Bemerkte zurückzuweisen. Die wegen Aristobuls in Betracht kommenden Stellen sind besonders Clem. Strom. I. 22. 150. Tom. II. p. 100; V. 14. 98. Tom. III. p, 69. Euseb. praep. evang. XIII. 12. p. 663. VIII. 10. 1; Cyrill. Alex. c. Jul. ed Spanheim 1696. IV. 134. Vgl. Zeller p. 573. Dähne Alex. Religionsphil. p. 73—112. u. oft.

Digitized by Google

gen Völkern berührenden Volkes. Warum also hätte mit Platon eine Ausnahme gemacht werden sollen von dieser grossartigen Architectonik der Weltgeschichte? Man sieht, vom Gesichtspunkt des alten Bundes lässt sich eine solche Ausnahme nicht einmal für wahrscheinlich halten. Ihre Abläugnung raubt aber auch dem Platon selbst Nichts an seinem wahren Werthe und Interesse. Er erscheint klein und nichtig, er ist der redendste Zeuge von der Erlösungsbedürftigkeit der natürlichen Menschheit, — aber innerhalb dieser ist gross, ja! beschämend gross zu nennen, freilich auch Das nicht zu seinem eignen Ruhme, sondern nur zum Ruhme Des, der sich auch den in ihre eigenen Wege Dahingegebenen nicht unbezeugt gelassen hat. Denn welches Gute hätte er, das auch er nicht empfangen hätte, welches Gute hätte er aber auch empfangen, das nicht aus der Eine Quelle aller guten und vollkommnen Gabe stammte.

Man muss ein Christ sein, um Platons ganze Grösse empfinden zu können: seine ganze Grösse aber verschwindet, so bald man ihn zum Schüler — oder wohl gar zum Meister — des Alten Testamentes machen will!

§. 22.

Der Platonismus und das Neue Testament.

Durch das eben erzielte Resultat ist nun aber auch der Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthume ein nicht unerhebliches Präjudiz erwachsen. Denn das Alte Testament liegt im Neuen Testament erschlossen, wie Dieses in Jenem verschlossen. Man beraubt das Eine nicht weniger als seines ganzen Inhalts, wenn man ihm die Beziehung auf Christum nimmt, und man findet auch Christum nicht wirklich nach seiner ganzen Fülle im Andern, wenn man dieses der Beziehung auf's Alte Testament beraubt. Wie sollte also der Platonismus, dessen fernes, und beziehungsweise selbst gegensätzliches Verhältniss zum Alten Testamente wir soeben eingesehn haben, zum Christenthum ein so viel näheres besitzen können? Eher hätte man ja doch noch erwarten können,

Digitized by Google

dass Altes Testament und Platonismus desswegen mehrere Analogien untereinander besässen, weil ja beide noch vor der Erscheinung Christi, vor dem Tage des Herrn liegen, in dem sowol der Alte Bund als auch das Heidenthum — wenn schon Beide in sehr verschiedenem Sinne ihre Auflösung oder richtiger ihre Erfüllung fanden.

Nichts destoweniger wollen wir den Platonismus unbefangen auch darüber prüfen, wie er zum Christenthume steht. Und zwar in der Weise, dass wir den Platonismus selbst seinem eigenen Zusammenhange und seiner Abfolge nach noch einmal an uns vorübergehen lassen, und für jedes wichtige Glied desselben dessen Bedeutung am christlichen Maass festzustellen suchen. Denn so allein glauben wir eine gewisse Eintönigkeit und auch Ungerechtigkeit der Untersuchung vermeiden zu können, die sich nothwendig ergiebt, wenn man von vornherein die Vergleichung nach der Anordnung und den Kategorien der christlichen Dogmatik anstellt, und um diesen folgen zu können, den eigenen Zusammenhang und das innere Band des Platonischen auflockert. Was unsere Darstellung dadurch an Schärfe der Entscheidung einzubüssen scheinen mag, wird vielleicht doch nur ein scheinbarer Verlust sein, und jedenfalls reichlich aufgewogen werden durch die grössere Unbefangenheit, die wir in der der Entscheidung voraufzuschickenden Ueberlegung an den Tag zu legen vermögen.

Versucht man nun aber in Ein Wort die ganze Bedeutung des Platonismus zusammen zu drängen, so liegt diese in der Gewissheit von welcher Platon selbst durchdrungen gewesen ist, und welche er auch andern mitzutheilen gestrebt hat, in der Gewissheit von dem Vorhandensein einer andern als der diesseitigen, von den Sinnen zu erfassenden und in der Bewegung des Werdens, des Entstehens und Vergehens begriffenen, von Zeit und Raum umschränkten Welt. Es ist die eigenthümliche That des Platonismus, dass er das Wesen und die Wahrheit der Dinge nicht in dieses Diesseits verlegt, welches wir mit Augen sehen, mit Ohren hören und mit den Händen betasten können, nicht in das getheilte Stückwerk der irdischen Existenz, welche das was sie ist, immer zugleich auch nicht ist, sondern in die ungebrochene Wahrheit, Klar-

Digitized by Google

heit und Ganzheit eines jenseits liegenden Reiches, das nur mit den Organen des Geistes wahrzunehmen ist. Die Thüre, die in dieses Reich führt, aufgethan zu haben, das ist die That und Eigenthümlichkeit des Platonismus. Er geht nicht auf in die Betrachtung des Diesseits, sondern er kennt getrennt von diesem, neben und ausser ihm noch ein Jenseits. Und dies Jenseits lässt er nicht etwa beziehungslos neben jenem andern bestehen, sondern das Eine ist ihm das Vorbild und Muster, die Wahrheit und die eigenste Natur des Andern.

In diesen Worten liegt die Grösse des Platonismus angedeutet, seine Erhebung über alle früheren Philosophien, denn der Mensch hat so lange noch nicht die eigenthümliche Sphäre seines Wesens gefunden, als er es noch nicht versteht, aus der Sinne Schranken, wie der Dichter sagt, in die Freiheit der Gedanken zu entfliehen, oder wie wir vielleicht noch richtiger sagen dürften, aus der zügellosen Unstetigkeit der Sinne in die Gesetzmässigkeit des Geistes sich zu erheben. Und doch hatte selbst ein Pythagoras, Parmenides und Anaxagoras nur vereinzelte Lichter aus jener Welt festzuhalten gewusst, selbst ein Socrates hatte auf ihre Voraussetzung noch kein so dauerndes und allgemeines System von Erkenntnissen zu erbauen verstanden.

Nichts destoweniger liegt in diesen Worten aber auch die ganze Schwäche des Platonismus für den tiefer Nachdenkenden bezeichnet. Sie liegt darin, dass nicht nur im Einzelnen die Beziehung zwischen dem Diesseits und Jenseits nicht zu klarem Verständniss gebracht werden kann, sondern dass auch überhaupt die Frage auftaucht, wie ist das Diesseits möglich, wozu ist es nöthig, wenn doch aller Werth und alle Wahrheit desselben bereits im Jenseits gegeben war. Das Gute, welches wir hier unten kennen, ist freilich immer nicht ganz gut das Schöne nicht ganz schön, darum fordern wir ein an sich Schönes und Gutes als in einer andern Welt real vorhanden. Sobald uns nun aber diese Forderung erfüllt ist, begreifen wir unsern Ausgangspunkt, das hier unten gegebene Gute und Schöne nach seiner Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit selbst nicht mehr. Das ist das eigentliche Problem, an welchem der Platonismus theoretisch wie practisch scheitert,

Digitized by Google

die Schranke, die er nicht zu überwinden im Stande ist, sondern der gegenüber seine eigenthümlichen Kategorien sich zu verwirren und als ohnmächtig zu erweisen beginnen. Zwischen diesen beiden Polen bewegen sich alle einzelnen Lehren und Sätze, Gedanken und Anschauungen des Platonismus, zwischen jener unbewiesenen Voraussetzung einerseits, die nur deswegen nicht bewiesen wird, weil sie das Element und der Athem seines ganzen Philosophirens ist, und diesem Probleme andererseits, das der Platonismus allerdings als solches auch erkennt, aber zurückzuschieben bemühet ist, weil er instinctiv fühlt, dass er desselben nicht Herr zu werden vermag. Es ist daher sofort von entscheidender Bedeutung, schon diese beiden Punkte in das Licht der christlichen Beurtheilung zu rücken.

Das Christenthum müsste sich selbst aufgeben, wenn der Materialismus Recht erhielte, und als Zeugen gegen diesen kann es daher zu allen Zeiten die Entschiedenheit aufrufen, mit welcher der Platonismus das Uebersinnliche bekannt hat. Aber das Christenthum hat doch auch schon dieser Frage gegenüber von Anfang bis zu Ende ein eigenthümliches Verhältniss. Das zeitliche Leben, die sinnliche Erscheinung, die räumliche Existenz, sind ihm nicht als solche Quellen des Uebels oder gar des Bösen, und nicht Alles, was sich diesen Schranken zu entwinden weiss, gilt ihm deswegen für eitel Güte und Wahrheit. Auch die Sinnenwelt, auch die zeitliche Erscheinung kann ja keinen andern Ursprung haben als die Hand dessen, der nichts gemacht hat, daran er nicht ein Wohlgefallen gehabt hätte und das nicht sehr gut gewesen wäre, so wie es aus seiner Hand hervorging. Das Christenthum ist daher auch ungleich realistischer gesinnt als Platon, es ist so zu sagen menschenfreundlicher und natürlicher, sofern es von uns nicht verlangt, uns in einen unbedingten Gegensatz mit der Erscheinungswelt zu setzen, der in dieser Unbedingtheit für uns ein unausführbarer ist, nicht als ob es weniger strenge in seinen Anforderungen an dasjenige wäre, was es Bestand und Vollkommenheit, Werth und Wahrheit nennen will, wohl aber, weil es auch mitten in der Sinnenwelt die Wahrheit und den Werth herauszufinden weiss. So

Digitized by Google

droht denn also dem Christenthum nicht dieselbe Gefahr, an der der Platonismus am letzten Ende scheitert. Die Frage nach dem Wozu des Diesseits ist beantwortet durch die Voraussetzung eines positiven Verhältnisses zwischen Diesem und dem Jenseits. Und die Frage nach dem Woher braucht nicht neben den guten Gott als zweiten Erklärungsgrund irgend welches andre Princip zu stellen, wie dies der Platonismus nicht vermeiden kann, mag er dasselbe mit den Begriffen Gottes und der Ideenwelt noch so sehr zu vermitteln suchen, wie er dasselbe nicht einmal vermeiden will, um nicht den Gott irgendwie zur Mitschuld des in der Welt vorhandenen Schwachen und Unvollkommenen, Widerspruchsvollen und Vergänglichen, Uebels und Bösen heranziehen zu müssen. Der Gott des Christenthums ist ein schöpferischer, und die Creatur, die er aus dem Nichts hervorruft, ist an sich gut, der Gott des Platonismus bedarf der Materie, nicht sowohl, weil der Philosoph den Gedanken nicht zu vermeiden wüsste, dass jeder gewordenen Bildung ein Stoff, aus dem sie erfolgte, vorauszusetzen sei, als vielmehr deswegen, weil die Bildung doch nicht so ausgefallen zu sein scheint, um ganz allein auf die Rechnung des neidlos Guten gesetzt werden zu können. So steht über den letzten Jnstanzen des Platonismus doch noch immer wieder eine Art von blindem Verhängniss, während das Christenthum zurückweist nicht nur auf die Güte, sondern auch auf die Allmacht eines persönlichen Gottes.

Eben hiemit hängt nun aber auch der zweite Vorzug des Christenthums auf's genaueste zusammen. Der schöpferische Gott ist ein Gott der Offenbarung, der natürlichen zunächst und dann auch der positiven. An seiner Offenbarung bildet sich das christliche Urtheil zu jener Reife heran, die dem Sinnlichen und dem Zeitlichen giebt, was ihm gebührt, ohne deswegen dem Aussersinnlichen und Ewigen das Seine zu verkümmern. Dadurch vermeidet es auch die Willkür mit der der Platonismus seine Auffassung jener beiden Seiten als ein Grund- und Hauptpostulat, das er gar nicht mehr zu erweisen für nöthig hält, hinstellt. Es ist etwas von schwindelhafter Einbildung oder um es milder zu sagen, von gewaltsamer Anstrengung in Allem, was der Platonismus über das

Digitized by Google

Verhältniss seiner beiden Welten mehr behauptet, als erreicht, mehr fordert, als erklärt. Woher sollte das aber anders stammen, als aus dem Umstande, dass wir es hier mit Gedanken menschlicher Erfindung, dort mit den Offenbarungen eines ewigen Gottes zu thun haben.

Wer diese Eigenschaft in Abrede nehmen wollte, die doch von den verschiedensten Seiten in den verschiedensten Rücksichten und aus den verschiedensten Motiven anerkannt worden ist, der trete mit uns an die erste von den einzelnen Lehren heran, die wir im System unterschieden und als die bezeichnende Eröffnung des Ganzen behandelt haben, wir meinen die platonische Lehre von der Liebe.

Denn was war der kurze Sinn von allem Dem, was wir in dieser Lehre zusammen zu fassen gesucht haben und was wir als die Grundlage des Systems, als zusammenhaltendes Band seiner verschiedenen Glieder ansehen durften. Der Begriff der Liebe wuchs dem Platon aus dem der Freundschaft hervor, sie ist Freundesliebe in gemeinsamer Liebe zum Guten, sie ist nicht egoistische Selbstliebe, sondern Hingabe des Einen an den Andern, aber sie ist auch nicht blos diese Gegenseitigkeit des persönlichen Verkehrs, sondern gemeinsame Zurückbeziehung Beider auf eine höhere Vergangenheit, Ergänzung der einen zeitlichen Seele durch die andere mittelst einer sachlichen Gemeinschaft, die in einer vorzeitlichen Existenz vorhanden gewesen sein soll. So führt diese platonische Liebe ihr Leben zwar zwischen Personen und in der Zeit, aber ihr Ursprung liegt vor dem zeitlichen Dasein, ihr Endzweck geht über dasselbe hinaus, ihr Wesen gründet sich in rein sachlichen Beziehungen; die Kraft der Liebe quillt aus dem Wesen der Seele und das Wesen der Seele ist Unsterblichkeit, der Inhalt der Unsterblichkeit aber ist Ideenschau als höchstes Glück des Daseins wie der Erkenntniss. Das Wesen der Seele ist Unsterblichkeit, weil es Selbstbewegung, weil es ungewordener Anfang des Werdens ist. Ueber alles Werden hinaus liegt somit der Ursprung der Liebe; in den Vorgängen, die sie begründen, liegt sogar der entscheidende Grund für die Bestimmtheit des einzelnen und persönlichen Wesens. Wer nichts in jener Ideenschau erblickt hatte, wird

Digitized by Google

überhaupt kein Mensch, wer das Vorbild des führenden Gottes vergisst, vermag auch hier auf Erden nicht dessen Abbild in den Zügen des Freundes wieder zu finden. So steht die Liebe als ein rechter Dämon zwar in der Mitte zwischen Sinnlichem und Zeitlichem einerseits, sowie dem Uebersinnlichen und Ewigen andererseits, aber der Antheil, den die letztere Seite an ihrem Wesen hat, ist doch ungleich grösser als der der erstern. Ein Kind der Armuth und des Reichthums ist sie, aber der Reichthum ist doch der Vater, die Armuth nur die Mutter, sie ist ein Prometheusraub aus der Ueberfülle des göttlichen Reichthums, sie ist eine Gunst und Gabe der Götter mitten in dem Elend und der Verkommenheit des gegenwärtigen Lebens, sie ist Erinnerung an eine verschwundene Seligkeit.

Es soll nicht länger zurückgehalten werden, worauf die eben gegebene Zusammenfassung abzweckt, sie muss es nahe gelegt haben, dass der platonische Eros wenn überhaupt mit etwas Christlichem so nur mit dem Begriff des Glaubens verglichen werden kann. Denn dass er mit der christlichen ἀγάπη nicht bloss nicht identisch, sondern auch nicht einmal zweckmässig zu vergleichen sei, das mag vor der Hand die blosse Verschiedenheit des Wortes erweisen, da der tiefe sachliche Unterschied zwischen beiden in der weitern Darstellung sich schon von selbst herausstellen wird. Allerdings ist auch die platonische Liebe mit dem Glauben keineswegs identisch, aber es findet sich in jener doch kein Werth und keine Wahrheit, die nicht auch in diesem enthalten wäre, dieser aber schliesst Alles von seinem Begriffe aus, was jener noch als ein Mangel anhaftet.

Auch der Glaube setzt die Gemeinschaft mehrerer voraus, um innerhalb des zeitlichen Lebens zur Entstehung zu kommen, an dem Glauben des einen entzündet sich der des andern, so dass es in Folge davon auch zwischen den einzelnen kein stärkeres Band geben kann, als das des gemeinsamen Glaubens Aber diese Beziehung des einen Menschen auf den andern ist doch nichts Wesentliches für den Glauben. Sie trifft die Entstehung der fides qua creditur, ohne das Wesen der fides quae creditur unmittelbar anzugehn; wie sie auch

Digitized by Google

an der platonischen Liebe nichts Wesentliches ist. Denn denjenigen Gott, dem die Freunde gemeinsam nachgefolgt sind, lieben sie einer im andern, und grade so muss man sagen ist es ja auch nur Gott, den der Glaube des Nächsten mir bringt, indem er mir zum Glauben verhilft. Wie Gott des Glaubens Object ist, so ist er des Glaubens Anfänger und Vollender; er wirkt den Glauben des Nächsten, an dem sich mein Glaube entzündet, entzündet sich dieser aber, so glaube ich bald nicht mehr, um der Rede des Nächsten willen, sondern nehme das Menschenwort an, wie es denn auch wirklich ist, als Gotteswort. So ist also beim christlichen Glauben wie bei der platonischen Liebe die Gemeinschaft der Menschen unter einander nur Brücke für sie, um zur Gemeinschaft mit Gott zu gelangen. Hieran schliesst sich sofort eine zweite Berührung. Zwischen dem Glauben und der Predigt, aus der der Glaube kommt, herrscht jene Wechselwirkung, deren eine Seite das Wort enthält: wie können sie glauben, wenn ihnen nicht gepredigt wird, die andere aber das andere Wort: ich glaube, darum rede ich; und diese Wechselwirkung hat nun auch ihre genaue Analogie an der Stelle, die bei Platon das Wort der Beredsamkeit zwischen der einer Erfüllung bedürftigen Liebe des einen und der gleichen des andern besteht, denn durch nichts Anderes geschieht doch diese Erfüllung, als durch die Zurückbeziehung auf das Ewige mittelst der Erinnerung der zum philosophischen Wechselgespräch Begeisterten. Und wenn Platon eine solche Liebe nun als das grösste Gnadengeschenk der Götter, als das einzige Heilmittel für die Krankheit des zeitlichen Elends, als den letzten Rest eines Bandes mit der ewigen Herrlichkeit preist, so versteht es sich von selbst, dass solche und noch grössere Ausdrücke dem Christen zu Gebote stehen, wenn er den Werth des Glaubens schildern will. Der Glaube ist das zuversichtliche Ergreifen eines Unsichtbaren, als sähe man es, er ist das Auge, das nicht bloss in die Zeitlichkeit, sondern in die Ewigkeit, nicht bloss auf das eigene Elend, sondern auch auf die Herrlichkeit dessen schaut, der dies Elend selbst verwandeln kann, ja der nicht bloss in dem Mensch gewordenen Gotte den Erlöser, sondern auch in dem hungernden, durstenden, an Leib

Digitized by Google

oder Seele kranken Bruder wiederum den Erlöser zu erblicken weiss. Und hier blickt am Ende auch eine kleine Gemeinschaft durch, die der platonische Eros selbst mit der christlichen ἀγάπη theilt. Des Glaubens Früchte sind die Werke der Liebe, in ähnlicher Weise entspringt die platonische Tugend dem Eros. Die Werke der Liebe geschehen am Bruder, um Gottes und des Heilands willen. Die platonische Tugend will durch ihr Thun an dem Freunde sowohl in diesem als in sich selbst den gemeinsamen Gott Gestalt gewinnen lassen.

Indessen man kann nicht bis hierhin die Vergleichung getrieben haben, ohne schon der schneidenden Differenzen inne geworden zu sein, die die platonischen und christlichen Begriffe von einander trennen. Das Wesen des christlichen Glaubens ist vor allem Andern Gewissheit und Zuversicht, auf Grundlage dieser Zuversicht eine Freudigkeit und Festigkeit des Muthes, die auf das Tiefste davon durchdrungen ist, dass sie der Sieg ist, der die Welt überwindet, dass dem durch den Glauben gerecht Gewordenen das Licht immer wieder aufgehen muss und die Freude dem frommen Herzen, dass dieser Zeit Trübsal nicht werth ist der überaus wichtigen Herrlichkeit, die an ihr geoffenbart werden soll, der überaus wichtigen Gnade, die an ihr geoffenbart ist. Wie ganz anders steht es nun aber schon in dieser Beziehung mit der platonischen Liebe. Sie hat sich hinausgewagt auf das unablässig wogende Meer des Endlichen und Sinnlichen, auf diesem hofft sie gehen und festen Fuss fassen zu können, aber mitten in diesem selbstgewählten Unternehmen bricht sie dann zusammen, weil sie keine persönliche Gegenwart des Herrn, keine aufrechthaltenden Gnadenmittel, kein festes Wort der Verheissung hat, aus dem sie Sicherheit zu schöpfen im Stande wäre. Es ist ein heroischer Aufschwung in ihr, aber dieser Aufschwung enthält zum Mindesten eben so viel Verzweiflung als Zuversicht, Verzagtheit, als Trotz. Platon selbst schildert sie uns ja als einen ungeberdigen Eifer, der für eine unermessliche Unruhe und Sehnsucht ja nur eine mässige Befriedigung findet. Man lese und vergleiche doch nur ich sage nicht die heilige Schrift, denn sie ist zu hoch für solche Ver-

Digitized by Google

gleichung, doch aber was ein gläubiger Christ z. B. ein Kirchenvater, ein Luther vom Glauben redet, mit den platonischen Dialogen, die von der Liebe handeln, und man wird nicht zweifelhaft sein, auf welcher von beiden Seiten sich die grössere Festigkeit befindet, man wird dann der platonischen Liebe den Namen eines gewissen Glaubens vielleicht nicht streitig machen wollen, weil es ja so vielerlei Glauben in der Welt giebt, der eigentliche Glaube im rechten Verstande ist aber doch nur Das, das „einer eines Dinges ganz gewiss und ungezweifelt" ist [1]), und das ist die platonische Liebe nicht einmal Dem gegenüber, was den eigentlichen Inhalt ihres Wesens ausmacht. Und darum ist die platonische Liebe denn auch so wenig Hoffnung [2]) auf ein zukünftiges Gut, weil sie so wenig Festigkeit innerhalb der Gegenwart ist. Ihre Richtung geht nach rückwärts [3]), denn sie ist eine aus schmerzlichen Unbehagen geborene Erinnerung an die Vergangenheit, ja an eine Vergangenheit, die vor aller zeitlichen Existenz lag, und ausserhalb aller räumlichen Bedingungen verlief. Wie sollte sie daher auch nur diejenigen drei Momente in gleicher Art, Reinheit und Stärke besitzen, in denen wir ihr soeben allerdings eine Gemeinschaft mit der christlichen *πίστις* vindicirt haben. Wir haben sie gelobt als einen Aufschwung, der über das Sinnliche zum Uebersinnlichen, über das Zeitli-

---

[1]) Die im Text benutzten Ausdrücke gehören Luther an. ed. Walch. XII. 2082. und 109.

[2]) Die Hoffnungslosigkeit oder doch Hoffnungsmattigkeit als ein allgemeines Symptom Platons und der alten Welt überhaupt, führt unter Anderm auch Ritter aus in seiner Recension von Ackermann's Schrift in den Theologischen Studien und Kritiken 1836. p. 471. seq. Und auf ähnlichen Gedanken beruht Lasaulx's geistvolle Schrift de dominatu mortis in veteres. Wie dem Leben so dem Tode gegenüber zeigt die alte Welt dem oberflächlichen Betrachter eine sehr heitere Stirn, dem ernsteren Nachdenken dagegen so gar manche „Trauer der Hoffnungslosen."

[3]) „Was waren die weisesten Heiden besser, als Menschen, die rückwärts gingen?" (Hamann I. p. 70.)

[4]) Uns freilich mag Platon vorwiegend den Eindruck eines freudigen Enthusiasmus machen, schon weil uns in ihm zugleich diejenige sinnliche Heiterkeit mit anweht, die auch Eigenthum der klassischen Welt war. Aber neben einer gewissen „vorlauten Freude" enthält Platons Enthusiasmus

Digitized by Google

che zum Ewigen, über das Persönliche zu dem Sachlichen der Ideenschau zu gelangen trachtet [1]): aber in eben diesen Beziehungen trifft sie doch auch wieder, und zwar zugleich von entgegengesetzten Seiten her, ein Tadel, von dem der Glaube seinem Begriffe nach frei ist. Dieser ist gerechter gegen das Sinnliche Zeitliche und Persönliche, und doch auch wiederum selbst freier von den Fesseln desselben als die platonische Liebe. Denn diese wendet zuerst allen diesen Factoren allzu sehr den Rücken, sofern sie die ihnen correspondirenden Seiten des Geistigen, Ewigen, Sachlichen in einem Gegensatze zu jenen, ja Widerspruche mit ihnen denkt. Hernach aber verfällt sie wieder zu sehr in die Macht derselben, wenn sie in der sinnlichen Schönheit [2]) das stärkste Nachleuchten der Ideenwelt erblickt, wenn ihr das persönliche Zusammenleben gradezu unerlässliche Bedingung ist, um mittelst der Erinnerung die Ideenwelt wieder zu ergreifen, und wenn sie sich zufrieden giebt mit der so aus dem Zeitlichen geborenen, durch die Liebe wiederhergestellten Ewigkeit, die doch

---

doch auch trübsinnigen Kleinmuth, wie bei Heraklit oder Parmenides eine menschlich edle δυςχέρεια τοῦ ἤθους, mehr jedenfalls als andre antike Figuren. Das Alterthum selbst stellte sich ihn zuweilen als dunklen Faltenzieher vor. Vollends aber christlicher Freude gegenüber schmeckt alle Heiterkeit der alten Welt nach Leichtsinn und Wehmuth zugleich, überhaupt nach den unausgeglichenen Gegensätzen des natürlichen Menschenherzen.

[1]) Ganz ähnlich äussert sich z. B. auch Thomasius in seiner Monographie über Origenes p. 20.

[2]) Im Anschluss an das in I. Theil p. 125. 1. Bemerkte erinnere ich davon, dass ich Platons Liebe hier nach der Reinheit der Absicht beurtheile, in welcher er diesen seinen Begriff dachte, als ein wirksames Gegenmittel gegen das natürliche und unnatürliche Elend, das seine Attische Umgebung mit ihren Begriffen von Liebe meinte. Dass eine solche Absicht freilich wenig zu bessern vermochte, wird Niemand überraschen; und dass Platon überhaupt noch anzuknüpfen denken konnte an solche Zustände, wie die ihn umgebenden waren, beweist, wie fern auch er noch der empfindlichen Zartheit und keuschen Gesundheit des Christenthums stand. Ein weitergehender Vorwurf trifft ihn aber doch nicht. Vielmehr hat er offen und laut gegen solche Sünden gezeugt, deren Erinnerung manchem unter den christlich gesinnten Lesern des Symposium u. s. w. den Genuss desselben — wie man also sieht, unbegründeter Weise — gestört hat.

Digitized by Google

immer nur ein mattes Abbild ist der in das Zeitliche eingegangenen. Und wenn die platonische Liebe auch gleichsam hervorwuchs aus der Freundschaft, so tödtet das entfaltete Gewächs doch den Keim, aus dem es hervorgegangen. Diese gewöhnliche Freundschaft wächst daher auch viel reichhaltiger und sicherer auf dem Boden des christlichen Glaubens, als auf dem der platonischen Liebe: und ebenso kann auf diesem auch das vorhin angedeutete Analogon der allgemeinen Bruderliebe nur ungleich verkümmerter an's Licht kommen. Endlich aber, wenn wir vorhin die Beziehung zwischen Liebe und Rede, — und folgeweise auch Liebe und Schrift, die nach Platonischen Voraussetzungen besteht, zu parallelisiren gewagt haben mit dem Verhältniss zwischen dem Glauben und dem sowohl mündlich gepredigten als schriftlich fixirten Wort der Offenbarung: wer fühlt dabei nicht sofort den weiten Abstand beider Seiten, in ihrer Beschaffenheit an sich, wie in deren weltgeschichtlichen Wirkungen. Der kunstvolle Dialog des Platon, dieses geheimnisvolle Mittelding zwischen mündlicher und schriftlicher Mittheilung, dieses anregende Wechselgespräch zwischen dem Schriftsteller und seinem Leser, es behält bei allen seinen Vorzügen, die der Gebildete bewundert, doch immer etwas Gekünsteltes, und der grossen Menge Unzugängliches. Die Bibel aber ist von allgemeingültigster Natur; sie redet eine Sprache für alle Völker, Zeiten, Personen und Situationen. Entstellungen und Missverständnissen sind Beide im Laufe der Jahrhunderte ausgesetzt gewesen: aber das Wort Gottes ist nicht todt zu kriegen, auch nicht seinem kleinsten Titel oder Buchstaben nach. Seine Macht schafft es sich nicht aus den Mitteln fortschreitender Schulweisheit oder aus den Zeugnissen der hin und her strömenden Bildung: wohl aber aus dem Lob der Unwürdigen und vor der Welt Verachteten. „Ein Philosoph für Kinder" ist Platon nie gewesen, und vermag er auch nie zu werden. Eben diese aber sind es, für die „der heilige Geist den Ehrgeiz gehabt hat, ein Schriftsteller zu werden." (Hamann II. p. 443. seq.)

So können wir denn unser Urtheil über die platonische Liebe dahin zusammenfassen. Es ist ein Vorzug des Platonismus, dass er in jener einen solchen Einheitspunkt unseres in-

Digitized by Google

neren Menschen, nach dessen Beziehungen zu Zeit und Ewigkeit, zu Sinnlichkeit und Vernunft, zum Wollen und Handeln, zu Personen und Sachen herzustellen versucht hat, wie ihn das Neue Testament meint, wenn es vom Herzen redet. Aber dass seine Erörterungen diesen Punkt wirklich zu treffen vermocht hätten, wird man nicht mehr behaupten können, wenn man diese Erörterungen in jenen angegebenen Beziehungen verfolgt. Die für den Platonismus so äusserst characteristische Lehre von der Liebe ist Idealismus. Dieser aber stimmt zwar bis auf einen gewissen Grad mit dem Christenthum trefflich überein; jenseits dieses vermag er aber dessen gefährlichster Gegner zu werden.

Indessen der Platonismus ist nicht bloss überhaupt Idealismus, näher ist er idealistische Philosophie; sein Standpunkt ist ein wissenschaftlicher, und zwar näher ein solcher, dem alles geistige Leben noch aufgeht in die Wissenschaft, alle Wissenschaft in die Philosophie. Daran schliessen sich später dann freilich auch sehr wesentliche Beziehungen der Philosophie zur Religion, zum practischen Leben, zur Kunst und Fachwissenschaft. Aber das Verhältniss zu Diesen ist doch von vorneherein ein von dem des Christenthums sehr verschiedenes, eben weil Christenthum und Platonismus an sich verschieden sind. Denn das Eine ist an erster Stelle philosophische Lehre, auf vernünftigen Beweisen beruhend, und durch wissenschaftlichen Zusammenhang sich bewährend; das Andere ist dagegen eine unmittelbare Lebensmacht, beruhend auf Offenbarung, auf den heilsgeschichtlichen Thaten Gottes, auf der Selbstbezeugung des heiligen Geistes. Von vornherein begiebt sich das Christenthum daher der Aufbietung seiner vollen Stärke, wenn es sich zu einer blossen Vergleichung zwischen Lehre und Lehre stellt; während es umgekehrt für den Platonismus das Günstigste ist, von dieser auszugehn. Die Lehre von der Liebe ist wie ein kurzer Inbegriff des ganzen Systems: darum konnte denn auch ihre Vergleichung mit dem Christenthum bereits das Meiste anklingen lassen, was wir überhaupt in dieser Zusammenstellung zu entwickeln haben. Aber wie die Lehre von der Liebe ihre volle Bestimmtheit erst in den andern Disciplinen fand, so muss auch unsere Vergleichung diese zu ihrer

Digitized by Google

eigenen Präcisirung heranziehn. Mustern wir also unter diesem Gesichtspunkt noch einmal die einzelnen Glieder des platonischen Systems.

Es war der Grundgedanke der Tugendlehre, dass alle Tugend Wissenschaft, und folgeweise alle Untugend Irrthum sei. Freilich nicht das gewöhnlich sogenannte, erfahrungsmässige Wissen war damit gemeint, sondern ein solches, dessen Wesentliches in der Beziehung zu Gott und den göttlichen Dingen, zu der in der Präexistenz geschauten Ideenwelt lag. Aber immer ist es doch der intellectuelle Factor, der als eigentlicher Grund und Stamm des Sittlichen galt.

Es frägt sich hier sogleich, ob das ein mit dem Christenthume vereinbarer Gedanke sei. Wir müssen es verneinen. Die Rolle, die Platon hier dem Wissen zuweist, behauptet im Christenthum der Glaube Alles, was nicht aus ihm stammt, ist Sünde, eine nicht aus ihm geborene Sittlichkeit kann mithin auch nicht die wahre sein. Der Glaube aber ist nicht unmittelbar ein Wissen, wenigstens nicht ein begrifflich vermitteltes, wenn schon auch das Wissen aus ihm so gut hervorgehen kann und soll, als die Sittlichkeit.

Und um so mehr werden wir den christlichen Character der platonischen Tugend bestreiten müssen, je mehr wir uns vergegenwärtigen, was das entscheidendste Motiv war, um dessentwillen sie als Wissenschaft gefasst wurde. Sie wurde so gefasst, um auf das Festeste gegründet werden zu können, was der Fluss des zeitlichen Lebens enthalte, um nicht von den Eindrücken und Leidenschaften der Sinne, wie ein Sklave von seinem launischen Herrn hin und her gezerrt zu werden. Für dies Festeste erklärte Platon aber desswegen die Wissenschaft, weil sie mittelst Erinnerung das einzige Band des Zusammenhangs mit der Ewigkeit sei. Aber eben alles Dieses zu sein, nimmt der Glaube für sich in Anspruch. Er ist stärker als alle Wissenschaft, er ergreift unmittelbarer als sie das ewige Sein, er hat eine noch ungleich grössere Innigkeit der Entscheidung durch sein persönliches Verhältniss zu einem persönlichen Gotte. Er macht das Herz fest; und dadurch den Menschen wiederum zu einem Baume, der nachdem er arge Früchte getragen hat, jetzt gute zu tragen vermag. Freilich wir haben dabei weder

Digitized by Google

Recht noch Interesse, zu bestreiten, dass in der platonischen Tugendlehre Motive liegen, die insofern mit der christlichen übereinstimmen, als sie grade erst in dieser zu ihrem vollen Rechte gelangen. Dahin gehört die rücksichtslose Zurückbeziehung alles Sittlichen auf Gott und die göttlichen Dinge, die Platon durch den Mittelbegriff der Wissenschaft anstrebt. Aber wird bei ihm dies Ziel auch wirklich erreicht durch das dafür aufgebotene Mittel? und kann es wohl erreicht werden, da er die Heiligkeit des göttlichen Willens, das Gebot Gottes als einer heiligen Persönlichkeit, die erster Quell und höchste Norm des Sittlichen wäre, ich will nicht sagen: gar nicht, aber doch nur in sehr zurücktretender Weise kennt. Dahin gehört die starke Betonung der Verantwortlichkeit für das Böse, zu der Platon von dieser Tugendlehre aus um so mehr kommen musste, als jene von ihm vorausgesetzten Vorgänge der Präexistenz einerseits zwar den ganzen intelligibeln Character des Menschen bestimmen, anderseits aber doch als durchaus frei gedacht werden sollten. Die Schuld ist ja des Wählenden, der schlecht wählt, Gott aber unschuldig an allem Bösen. Aber wäre damit das uralte Räthsel vom Bösen durch Platon wirklich gelöst? Oder ist es nicht vielmehr ganz einfach nur zurückdatirt aus der zeitlichen Welt in die Präexistenz, ohne dass diese uns wirklich von ihm befreiete. Dahin gehören endlich jene von tiefehrlichem Ernste zeugenden Consequenzen, die namentlich der Gorgias von dem hohen Werthe der Strafe bei begangenem Unrecht, und von dem Vorzug des Unrechtleidens vor dem Unrechtthun zieht. Aber mit welch' einem ganz anderen *πλήρωμα* entwickelt das Christenthum diese Forderung als Platon Ihre Wahrheit hat, es ist allerdings nicht zu verkennen, das Herz des Platon ergriffen: aber wie mühsam und scheu, wie äusserlich und gezwungen weiss er sich dieselben doch nur erst vor seinem Verstande zu rechtfertigen. „Liebet Eure Feinde, segnet die Euch fluchen, und bittet für Die, so Euch beleidigen." „Das ist Gnade, so Jemand um des Gewissens Willen leidet, und das Unrecht verträgt." „Denn wen der Herr lieb hat, den züchtiget Er." Wie ganz anders lautet Das doch noch, als selbst die schönsten Stellen im Platon! Und dabei tritt grade hier das vorhin Angeführte so recht in ein

Digitized by Google

helles Licht. Das Christenthum fordert nicht nur Grösseres, es giebt zugleich die Kraft es zu erfüllen. Platon aber kennt keinen Erlöser. Denn selbst sein an's Kreuz geschlagener Gerechter leidet ja nur für sich selbst, und ohne eigene Schuld, nicht aber für Andere, auf dass sie Frieden hätten durch seine Strafe. Er kennt somit auch die Gnade [1]) nicht, da der Mensch nach ihm ebenso an sich fähig ist zum Guten, als verantwortlich für das Böse. Er kennt noch weniger einen rechtfertigenden Glauben, ohne den der Glaube, der die Quelle der Heiligung ist, doch selbst nicht zu denken. Er kennt endlich den

---

[1]) Dass Ein Mensch dem andern und Beiden eine gemeinsame Beziehung auf das Göttliche zur Entstehung der Tugend nothwendig sei, spricht Platon allerdings ebenso entschieden aus, wie Gottes bei der Weltbildung und auch in der providentiellen Ueberwachung des Weltverlaufs bethätigte Güte. Im unbestimmten Sinne der natürlichen Frömmigkeit denkt er auch Gott oder die Götter als Geber alles Guten, und somit auch der Tugend. Aber wie weit liegt alles Das doch von den christlichen Begriffen ab. Gottes Gnade und Barmherzigkeit gegen die Menschen hat ihre letzten Wurzeln in der Liebe des Vaters zum Sohne, ὅτι ἠγαπήσάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. (Joh. XVII. 24.) In ihm liebt er die Menschheit, ehe denn sie war. Durch Ihn schafft er die Welt, und die Menschen nach seinem Bilde. Von ihm wird die gefallene Menschheit erlöst; und gerechtfertigt, wenn sie Ihn im Glauben ergreift, der sie zuerst geliebt hat. Hier geht also Alles von Person zu Person, und die Liebe Gottes ist gleichsam ausgegossen wie ein uferloses Meer. Aber das Göttliche, worauf sich die platonischen Menschen zurückbeziehn sollen, um tugendhaft zu werden, ist höchstens im Bilde Person, der Sache nach ein Unpersönliches, das weder zuerst liebt, noch auch nur wieder liebt, nachdem es geliebt worden. Daher wird es denn auch nicht sowohl im Glauben, als durch Erinnerung und Wissenschaft ergriffen. Oder glaubt man wirklich, dass auch von dem Gotte, dem die Liebenden in der Praeexistenz nachgefolgt sind, gesagt werden könnte, was von unserem geschrieben steht I. Ep. Joh. IV. 10.: ἐν τοὐτῳ ἐστὶν ἡ, ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τόν Θεόν, ἀλλ'ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν; und 19.: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν, αὐὅτι τὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. Oder dass die ὁμοίωσις Θεοῦ, welche Platon gebietet, in ihrem letzten Grunde etwas anderes, als das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntniss sei, von dem die Θεία μοίρᾳ entstehende Tugend nicht getrennt werden darf, wenn sie nicht grade eben so viel, als ihre Trennung beträgt, an sittlichem Werthe verlieren will. (Vgl. unseren I. Theil p. 134 und der Inhalt des Euthyphron). Auf die weltbildende und providentielle Güte des platonischen Gottes kommen wir gleich zurück.

Digitized by Google

Sündenfall [1]) nicht, denn selbst jener so oft damit verglichene Fall der Seelen — abgesehn davon, dass dieser doch eben so sehr als Folge einer gewissen Natur-Nothwendigkeit, wie zugleich als eigene freie Selbstentscheidung, eben so sehr in metaphysischer Allgemeinheit, als in ethischer Bestimmtheit erscheint — hat grade den entgegengesetzten Bezug wie der christliche. Adam fiel, weil er die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntniss brach. Nach Platon aber ist alle Sünde ja nur Irrthum und Mangel der Erkenntniss: sie würde mithin, wenn auch nicht ganz, so doch mehr und mehr weichen müssen, wenn es ihm nur erst gelänge, jenen stolzen Baum der Erkenntniss zu pflanzen, und als ein Dach für die Einzelnen wie für den Staat wachsen zu lassen, auf den er es abgesehen hat [2]).

Was war ihm denn aber überhaupt Erkenntniss? Die Antwort hierauf brachte die Wissenschaftslehre. Und gewiss in keiner zweiten Disciplin hat Platon einen so werthvollen Schatz von gültigen Resultaten, wie in dieser, niedergelegt. Daran fühlt man sich auch in der Gegenwart oft erinnert, wenn man sieht, wie christliche Denker, die den Materialismus und Sensualismus bestreiten wollen, dies in erkenntniss-theoretischer Hinsicht oftmals mit stumpfen, ottmals sogar mit auf sie selbst

---

1) Ohne den Sündenfall lässt sich keine einzige der erfahrungsmässig vorkommenden sittlichen Erscheinungen verstehn, also z. B. auch nicht die vom Platon selbst, namentlich im Protagoras, mit Nachdruck betonte, dass wir Gut und Böse als solches erkennen, und doch Jenes unterlassen und Dieses thun. Zwar wird Platon Das nie als eine wahrhaft vollkommene Erkenntniss anerkennen, was nicht in sittliches Handeln ausbricht: aber trifft er mit dieser Behauptung wirklich das Wesen der in Frage stehnden Erscheinung? Das hiermit zusammenhängende sokratische Paradoxon von dem Vorzug des wissentlich vor dem unwissentlich Fehlenden hat von christlichen Voraussetzungen aus nicht einmal als Paradoxon Sinn, und wird schon von der gewöhnlichsten sittlichen Erfahrung Lügen gestraft.

2) Ich enthalte mich, noch mehr Bestimmungen aus der platonischen Tugendlehre heranzuziehn, da ihre Zusammenstellung mit Christlichem mir allzuwenig indicirt scheint. Dies gilt z. B. von der platonischen Tugendtetras in Parallele mit der Trias der christlichen Cardinaltugenden. So beliebt diese Zusammenstellung auch ist: so wenig Anlass giebt Platon im Grunde genommen, zu ihr.

Digitized by Google

zurückfallenden Pfeilen thun. Man begreift dann, dass es auch ihnen nicht schaden würde, zuvor gründlich beim Theätet in die Schule zu gehen. Aber so glänzend die in diesem niedergelegten Resultate auch sind: in dreifacher Beziehung befriedigen doch auch sie die christliche Kritik nicht. An einer ausgeführten Erkenntnisstheorie als solcher hat das Christenthum freilich kein unmittelbares Interesse: aber die principielle Stellung der Erkenntniss zur Praxis und zum religiösen Glauben, sowie die Auffassung vom Wesen der erkennenden Seele überhaupt ist doch für jede Religion von höchster Relevanz; und grade in diesen drei Rücksichten besteht nun Platon nicht vor dem Christenthum. Er hat es mit Nachdruck zu entwickeln verstanden, dass jedes sittliche Handeln auf Erkenntniss beruhen müsse. Aber die diesem seinem eignen Princip folgerecht entstammende Consequenz, dass nun auch jede wahre Erkenntniss den Drang haben müsse, in sittliches Handeln auszubrechen, hat er nur ungleich schwächer betont, und daher stammen alle jene Züge eines der practischen Wirklichkeit entfremdeten Idealismus, die auch dem Theaetet so handgreiflich aufgeprägt sind, und die bei einiger äusserer Aehnlichkeit mit dem Christenthum [1]), innerlich doch einen so grossen Contrast zu demselben bilden.

Mit dieser relativen Gleichgültigkeit gegen das Practische hängt dann aber auch zweitens die ganz ähnliche Stellung zusammen, die der Theaetet sich zur Religion giebt. Zwar ignorirt er diese keineswegs ganz; er führt sie vielmehr mit unter denjenigen Thatsachen auf, deren blosses Vorhandensein als solches aller sensualistischen Erklärung spottet; er bezeichnet, wenn auch mit Schonung, so doch in unzweideutigster Weise den Atheismus des Protagoras als eine Consequenz sei-

[1]) Man vgl. zu allem Folgenden meinen ersten Theil §. 7. besonders p. 147. 150. not. 2. Zwischen dem Gegensatz, den bei Platon der Philosoph und der Weltmann bilden, und dem christlichen von Kindern Gottes und Kindern dieser Welt herrscht allerdings eine aeusserliche Aehnlichkeit, die von der innern Verschiedenheit der Motive und Ziele aber so weit überwogen wird, dass ich gar nicht an sie erinnert hätte, wäre es mir nicht um die Abweisung eben dieser Uebertreibung, die in kirchenväterlicher wie in neuster Zeit vorgekommen, zu thun gewesen.

Digitized by Google

nes Sensualismus. Aber so fein und richtig auch die hierin niedergelegte Wahrnehmung ist, dass, wer den Geist aus der Welt verliert, bald auch Gott verlieren wird, und dass, wer nur den Sinnen Vertrauen schenkt, weil er keinen Glauben haben kann, der überall eine Zuversicht zu etwas Unsichtbaren ist, als sähe man es, folgerecht überhaupt keine Religion haben kann: wie wenig entwickelt sie bei Platon doch ihre ganze Stärke. Wie das ganze Alterthum, so ahnt auch Platon noch erst gar wenig, oder richtiger gesagt, noch Nichts von den tiefen Problemen, die das Christenthum durch die Aufeinanderbeziehung von Glauben und Wissen aufwirft, und noch ungleich weniger natürlich von den herrlichen Lösungen, die es ihnen zu geben weiss. Ich fordere damit nicht etwa vom Platon, was überhaupt erst für einen reiferen Standpunkt in Frage kommen kann: eben Dies ist es nur, was ich hervorheben möchte, dass hier ein solcher reiferer Standpunkt noch nicht im Entferntesten vorliegt. Die Religion hat hier noch nicht eine solche Beachtung erlangt, dass auch die Erkenntnisstheorie unerlässlich finden würde, eine bestimmte Stellung zu ihr zu gewinnen.

In Einem Punkte ist zwar auch Dies der Fall, aber in diesem Punkte nun grade in keiner heilsamen Weise. In der Voraussetzung von der Präexistenz der Seele greift allerdings ein religiöses Element entscheidend in die platonische Erkenntnisstheorie hinein. Aber dies Element ist nun grade zu sehr mit der Willkühr heidnischer Mythendichtung behaftet, um wissenschaftlich fördern zu können. Diese Präexistenz ist nach Platon der letzte Schlüssel für das Erkenntnissproblem: aber sie selbst ist doch nur ein neues Problem. Nicht einmal Platon selbst, so unerlässlich sie ihm auch ist, glaubt mit ganzer Sicherheit an sie, und vollends einem christlichen Auge kann sie doch nur als eine kluge Fabel, wenn nicht gar als eine verwunderliche Hypothese erscheinen.

Dem soeben über die Tugend- und Wissenschaftslehre Bemerkten entspricht nun aber das für die Güter- und Seinslehre Geltende mit eben derselben Correspondenz, mit welcher diese Disciplinen selbst einander correspondiren. Wir billigten es so eben, dass die platonische Tugend in der Wissenschaft, und

Digitized by Google

diese in der Präexistenz eine Begründung aus dem Ewigen und Absoluten zu erwerben trachte: aber wir mussten die Präexistenz selbst als ein Unerweisbares erkennen, wir mussten es ausserdem bestreiten, dass die auf sie gebaute Wissenschaft — und nicht der Glaube — eine solche Begründung zu verleihen vermöchte. So sagen wir denn auch jetzt, dass durch ihre Zurückführung aller relativen Güter auf die Idee als das absolut-höchste Gut, die platonische Güterlehre der christlichen unendlich viel näher rückt, als die irgend einer andern Art [1]). Aber jene Idee selbst ist doch um Nichts erwiesener als die Präexistenz, und zumal ihr Verhältniss zum Gottesbegriff laborirt an den grössten Schwierigkeiten, oder, was dasselbe bedeutet, an den grössten Gegensätzen zur christlichen Auffassung. Es ist auch von christlichen Voraussetzungen aus als trefflich, zu bezeichnen, wenn Platon die Gerechtigkeit für das „Eine was Noth thut," für die Norm aller Güter, wie die Ungerechtigkeit für den Quell alles Uebels erklärt, wenn er jedes irdische Gut nur für einseitig, nnd Selbstgenugsamkeit, Vollkommenheit und allgemeinste Liebenswürdigkeit dagegen für die Kennzeichen des höchsten Gutes hält. Selbst seine Theorie von dem „Mittleren," was es als ein Drittes zwischen Gut und Uebel geben soll, so wie die für das zeitliche Leben behauptete Unerreichbarkeit des höchsten Gutes lässt sich in christlichem Sinne verwerthen. Und so enthalten der Gorgias und Philebus auch sonst noch manches Licht, das im Dunkeln scheint [2]). Aber alle diese Linien der platonischen Güterlehre endigen doch zuletzt an Einem Punkte, der uns nicht mehr leuchten will. Dies ist kein anderer als die Idee selbst. Wen hätte Platon von ihr zu überzeugen, wem hätte er z. B. auch nur ihre Stellung zum Begriff des persönlichen Gottes einleuchtend zu machen vermocht. Der Philebus fordert ausdrücklich einen Solchen, wenn er den Urheber der Begränzung von den Gränzen selbst unterscheidet. Aber der Parmenides, der Sophist und Politikos löschen diesen Unterschied wieder aus, indem

---

1) Vgl. meinen ersten Theil. p. 182. not. 1.

2) Dies mag hier statt anderer Ideen die ernste Ausführung des Todtengerichts beweisen.

Digitized by Google

sie ihn an die Abstractionen des Eins, des Seienden, des Guten verlieren. Die Idee ist offenbar nicht ein blosser Gedanke innerhalb des göttlichen Geistes; aber dieser göttliche Geist fällt doch auch eben so wenig unter die Idee als eine über ihm stehende Norm. Die Räthsel der Erscheinungswelt mag die Idee lösen, — und aus diesem Grunde mancher Tadel, der sie trifft, abzuwehren sein; aber sie selbst ist doch nicht haltbar, am Wenigsten dem Gottesbegriff gegenüber.

Und auf diesen in sich schwankenden Grundlagen ruhet nun endlich auch die platonische Seelen-, Natur- und Staatslehre. Oder vielmehr auch diese ergreift dasselbe Schwanken mit, das jene Fundamente erschüttert. Ueber diese drei Disciplinen ist die grösste ästhetische Kraft des Platon, die wärmste Religiösität, deren er fähig war, ausgegossen: aber ist damit der alte Wurm getödtet, der innerhalb des Heidenthums auch bei den prächtigsten Bäumen an der Wurzel nagt?

Unendlich oft ist der Sokrates des Phädon mit dem sterbenden Christus verglichen worden. „Man hat den ehemaligen Bildhauer gefeiert, um desto füglicher über des Zimmermanns Sohn spotten," um diesen wenigstens seiner göttlichen Würde berauben zu können. Aber mit welchem Rechte dies geschehn ist, geschieht und auch noch oft geschehn wird, darüber frage man doch nur die Geschichte. Schaaren von Märtyrer sind in den Tod gegangen, weil sie „nicht bloss in diesem Leben auf den Herrn Christus hofften." Aber der Phaedon hat zwar zum Selbstmorde wider seinen Willen, und mit seinem Willen zum Leben nach der Philosophie zu begeistern, dem „König der Schrecken" hat er aber doch Nichts von seinem Stachel zu nehmen vermocht. Ich glaube durch meine Darstellung dieses Dialogs gezeigt zu haben, dass seine eigenthümliche Grösse auch mich bewegt. Zugleich aber auch, dass er doch eben durch Nichts Anderes uns so bewegt, als weil er der klarste Ausdruck ist für die des Trostes und der Hoffnung entbehrende Situation der sich selbst überlassenen Menschheit dem Tode gegenüber. Sie möchte männlich sterben können: aber jenes Kind in ihr, von welchem Sokrates redet, will sich doch immer nicht ganz zur Ruhe geben. Sie ahnt es noch gar nicht einmal, dass sie noch zu einer viel grösseren Furcht Grund

Digitized by Google

hat, als diese Kindesfurcht ist. Denn „es ist schrecklich in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen, in die uns der Tod liefert, — weil wir sündig sind. Des Todes Stachel ist ja die Sünde. Dem gegenüber aber nur „so weise wie Sokrates zu sein," ist nach Young's trefflichem Ausdruck die Definition einer „modernen Narren" [1]). Muss es doch auch selbst einem Rousseau wiederfahren, dass er weissagt, ohne es zu wollen, wenn er den Tod des Sokrates als einen ächt menschlichen, den Tod Christi als den eines Gottes preist.

Oder wer der Geschichte nicht glauben will, der befrage doch nur seine Philosophie, welches von dem im Phaedon enthaltenen Argumenten sie denn noch für definitiv stichhaltig ausgiebt? Es ist noch immer das Grösste und Eigenthümlichste an diesen Argumenten, dass sie ganz und gar aus der Luft des Platonismus heraus athmen, und dass diese ganz und gar Zuversicht zur Existenz des Ewigen sein will, und bis zu einem

---

1) Ich verdanke Hamann wie so Vieles, so auch diese schöne Stelle aus dem „christian triumph:" (vgl. IV. p. 114.)

Talk they of morals? o thou bleeding love,
Thou maker of new morals to mankind!
The grand morality is love of Thee!
„As wise as Socrates" if such they were,
(Nor will they 'bate of that sublime renown)
„As wise as Socrates" might justly stand
The definition of a modern fool.

2) Dem Zeugniss des englischen Dichters und des französischen Schwärmers reihe sich nur noch das des grössten Deutschen Staatsmann's an. Arndt, wie er in seinen „Wanderungen mit dem Freiherrn von Stein" selbst erzählt, begegnete es, dass ihm bei einem Gespräch mit Stein über die Unsterblichkeit einige Stellen aus Cicero de senectute einfielen. — „Gehen Sie mir mit Ihren alten Heiden! sagte da der Reichsfreiherr. Ich habe an meinem Katechismus genug, und wenn ich mehr haben will, an meinem St. Johannes und St. Paulus! Sie kommen mir auch mit den Heiden, wie Gagern mit seinem Seneca und Tacitus!" Wie weit erhebt sich auch hierin Stein selbst noch über Arndt, Gagern, und auch über Wilhelm von Humboldt, der sich Zeit seines Lebens Sprüche der Weisen einprägte, um dereinst mit einem „grossen Gedanken" aus der Welt gehn zu können. (Briefe an eine Freundin II. 107.) Wenn aber so etwas am grünen Holze geschieht, was soll am dürren werden?!

Digitized by Google

gewissen Grade auch wirklich ist. Aber eben desswegen bemühen dieselben sich doch eigentlich vielmehr darum uns zu erklären, wie es möglich war, dass wir in dies zeitliche Elend herabgekommen sind, als uns zu beweisen, dass eine Fortdauer nach demselben nothwendig sei. Wer aber wird sich hiermit begnügen, der nicht von vornherein jene Grundvoraussetzung des Platonismus theilt. Wer in dieser steht, fragt gar nicht noch erst nach Argumenten für die Unsterblichkeit, wer darnach fragt, wird nicht ohne Misstrauen gegen den platonischen Beweis des non posse mori sein, eben weil dies zu viel beweisen heisst, mehr jedenfalls als die natürliche Empfindung erwartet. Zwar geschieht auch das nicht ohne bewusste Absicht beim Platon. Es ist das tiefsinnigste unter seinen Argumenten: dass jedes Ding nur durch ein ihm specifisches Uebel zerstört werden könne; das specifische Uebel der Seele aber sei das Moralischböse, und da nun der Augenschein lehre, dass sie durch dieses nicht zerstört werde, so könne sie auch überhaupt nicht vergehen. Nun aber lehrt das Christenthum, dass, da Gott allein das wahre Leben ist, die Sünde, als Entfremdung von Ihm, der Tod sei und den Tod gebäre. Es ist hiermit also das specifische Uebel der Seele gefunden, und es muss ausdrücklich geläugnet werden, dass dasselbe die Seele nicht tödte. Nach christlichen Voraussetzungen kommt der Seele als solcher, d. h. der unerlösten Seele, gar keine ihr immanente Wesensunsterblichkeit zu: als creatürliche kann und muss sie sterben, sofern ihr Gott seinen schöpferischen Odem entzieht, als gefallene stirbt sie und ist todt, wenn sie nicht Der erlöst, der von Sich sagen konnte: Ich war todt, und siehe! Ich bin lebendig. So erreichen es also nach dem christlichen Maassstabe weder diejenigen Philosophen, die die Unsterblichkeit bestreiten, noch auch, die sie aus Gründen der Vernunft beweisen. Aber auch hier gilt Pascal's Wort: en Jésus-Christ toutes les contradictions sont accordées! Ja! nicht bloss die Unsterblichkeit der Seele empfängt verbürgt, wer da sprechen kann: „Ich weiss, dass mein Erlöser lebt!" sondern ihm fällt noch die Auferstehung des verklärten, ich sage, des verklärten Leibes zu, deren Gedanke nicht einmal in den Sinn eines Platon's kommen konnte, die Gott durch seinen Christus aber Denen bereitet hat, die

Digitized by Google

Ihn lieben! Dem Homer — und mit ihm dem griechischen Volk der älteren Zeit — galt der Leib als das wahre Selbst des Menschen, und da sie dieses nun im Tode vergehn sahn, so vergehn sahn, dass nur ein blasser Schatten noch von ihm zurückblieb: so konnten sie nicht anders als hoffnungslos trauern, wie wir dies früher gezeigt zu haben glauben. Aber ebendaher stammte auch dem Homer und dem griechischen Volke überhaupt jene zarte Pietät für das Schicksal des Leichnams, jene einzige Ausbildung und treue Beobachtung der auf diesen bezüglichen Bestattungsgebräuche, welche uns nirgends inniger und edler entgegentritt als in der Antigone des Sophokles, und mit dieser zartesten unter allen Regungen des Griechischen Volksgeistes trat es nun in einen scharfen Conflict, wenn die philosophische Aufklärung dem entseelten Leibe seine Ehre entzog, wie dies nicht nur beim Heraklit der Fall war, der den Leichnam verächtlich beurtheilte, weil er in ihm ja alle Bewegung erstarrt, alles Feuer erloschen sah; sondern selbst beim Sokrates, der die Seinigen dringend auffordert, in seinem bald erstarrt vor ihnen daliegenden Körper nicht mehr sein eignes Selbst, nicht mehr überhaupt einen ihrer Fürsorge würdigen Gegenstand zu erblicken. Hierin — in dieser an die Seinen gerichteten Forderung einer gewissen Theilnahmlosigkeit, lag neben allem relativem Rechte doch auch immer eine gewisse Härte des Characters — ungleich mehr noch als in der so oft besprochenen Wegsendung des Weibes. Denn dieses letztere Gebot war dem antiken Geiste durchaus natürlich, jenes erstere Verbot widersprach ihm unbedingt. Wie gross und göttlich aber erhebt sich über das Eine sowol wie über das Andere die Situation des Christen. Er giebt auch bei dem geliebtesten Todten mit ergebnem Herzen der Erde, was der Erde ist, dem Staube, was des Staubes. Aber er weiss auch, dass das Verwesliche unverweslich, das in Schwachheit und Trübsal Gesäete in Herrlichkeit auferstehn wird, und eben darum darf und soll er auch das zum Verwesen bestimmte Saamenkorn in Liebe und Ehren halten. Den Kranz der Liebe legt er auf's Sarg, — er mag und kann es, er darf und soll es, weil er über ihm das Kreuz des Glaubens aufzupflanzen vermag.

Während der Seele, und zwar nicht nur der Einen Welt-

Digitized by Google

seele, sondern auch der ganzen sich immer gleich bleibenden Anzahl von Einzelseelen, eine Wesensunsterblichkeit vindicirt wird, erklärt sich die platonische Physik ausdrücklich für das zeitliche Entstandensein der Natur als des grossen Weltleibs. Hier begegnen wir also scheinbar einem wichtigen Zusammentreffen des Platonischen mit dem Christlichen. Aber es erweist sich in der That! doch als ein nur scheinbares, sobald man auf das Motiv und die Tragweite dieser Aeusserung achtet. Nicht der Begriff des schöpferischen Gottes ist es, aus dem der zeitliche Anfang der Welt hergeleitet wird, sondern die sichtbare und darum für vergänglich erklärte Beschaffenheit der Welt selbst. Und wiederum, weiterhin führt diese Beschaffenheit der Letzteren nicht auch auf die Annahme ihres dereinstigen Unterganges, sondern hier mit Einem Male greift die Rücksicht auf das sittliche Wesen Gottes, auf dessen neidlose Güte in der Art ein, dass um ihretwillen die „Nichtauflösung des Wohlzusammengefügten versichert" wird. Gradezu vertauscht treten hier beim Platonismus die Rücksichten auf Gott und die Welt also auf, als im Christenthum. Denn dem Letzteren ergiebt sich das Entstandensein der Welt schon ganz einfach und unmittelbar aus seiner Idee eines schöpferischen Gottes, während ihm umgekehrt nicht aus Dieser, sondern aus der Verderbtheit der Creatur, die Möglichkeit, beziehungsweise Nothwendigkeit des dereinstigen Unterganges hervorgeht

So wenig Platon hierin den Begriff des schöpferischen Gottes hat, so wenig hat er ihn auch überhaupt. Man denke doch nur an die — von Platon nicht einmal unwillig ertragene, sondern gradezu geforderte Nothwendigkeit der Materie, um den Abstand des platonischen Gottes vom schöpferischen mit Einem Blicke einzusehn. Nicht einmal die Einheit des Gottesbegriffs — oder auch nur dessen persönliche Fassung — wahrt er durchgehends mit Treue, wie viel weniger kann von einer Trinität bei ihm die Rede sein. Alles Dies widerlegt ja schon mehr als zur Genüge dio Reihe der den höchsten Gott unterstützenden Untergötter, mit denen die Darstellung des Timaeus bevölkert ist. Sie sind dem höchsten Gotte unerlässlich, weil Dieser sich selbst für zu gut findet, um das be-

Digitized by Google

gonnene Werk der Weltbildung ganz bis zu Ende durchzuführen. Wer hierin — ohne dass er noch sonst durch etwas Besonderes verführt wäre — etwas der Sabbatsruhe unseres Gottes, etwas dem Johanneischen λόγος und der Trinität überhaupt Vergleichbares erblicken kann, den beneide ich wahrlich! um sein Talent zu distinguiren und zu combiniren. Es ist schon eine grosse Sünde gegen die Grammatik, aus dem μὴ ὄν des Platon, das οὐκ ὄν (oder τὰ οὐκ ὄντα) zu machen, aus dem der christliche Gott die Welt schafft; aber es ist noch eine viel himmelschreiendere Sünde gegen alle gesunde Logik, Exegese und Dogmatik zugleich, wenn man jene Begriffe selbst, die in Platon und in der Bibel vorkommen, mit einander identificirt. Und wenn dies dessenungeachtet unzählige Male geschehn ist, von den Tagen des Clemens, des Celsus und Arius an, durch die Zeiten eines Scotus Erigena, und Marsilius Ficinus hindurch bis auf die eines Fichte und Hegel, eines Baur und Strauss herunter: so mögen die dazu führenden Motive im Einzelnen so verschieden gewesen sein, wie sie wollen: niemals sind sie einer unbefangenen Ansicht der betreffenden Sachlage entsprungen. Uebrigens weiss man auch bei manchen dieser Vertheidiger einer platonischen Schöpfungslehre nicht, ob sie mit dieser dem Platon mehr eine Ehre oder ein Leids anthun wollen, da doch nach ihnen „der Schöpfungsbegriff der Grundirrthum aller falschen Metaphysik" ist [1]).

Wie gross und über allem Ausdruck erhaben stellt die Genesis die schöpferische Allmacht und Güte dar! Durch das Eine scheidet sie die Creatur von ihrem Gott, wie sich dieser durch das Andere zu ihr herablässt. Da ist kein Stoff, an den der Schöpfer gebunden wäre, wenn jedes Mal auf das Es werde! die mächtige Antwort des Es ward erfolgt. Da ist kein Zug der unendlichen Macht, der nicht von dem Segenshauch einer unendlichen Liebe belebt wäre, wenn jedes Mal auf das Es ward! das göttliche Siegel des „Und siehe! es war alles sehr gut!" gedrückt wird. Jene Macht und diese Güte

---

[1]) Vgl. Philippis Dogmatik II. p. 250, Bemerkenswerth bleibt doch auch immer Leibnitz's Spott über diejenigen Philosophen, die ohne den Schöpfungsbegriff begreiflich auskommen zu können vermeinen.

Digitized by Google

aber sind gleichsam die Grundlagen jenes grossen Sabbaths mit welchem Gott feiert von allen seinen Werken. Da stört auch nicht ein einzigster Laut, auch nicht eine einzigste Ahnung des Bösen die ganze feierliche Stille des Schöpfungsmorgen. Die göttliche Allmacht ruft dem Nichts, dass es Etwas, und diesem Etwas, dass es Alles werde, was sie will. Die göttliche Liebe aber rathschlagt mit sich selber, um so viel Segen herzustellen als möglich. Was von allem Diesem findet seines Gleichen nun im Platon?

Es wäre ungerecht, und also auch unchristlich, wenn man behaupten wollte, dass von demjenigen Lichte, welches uns aus der Genesis entgegenstrahlt, auch nicht einmal ein Funke im Timaeus enthalten sei. Aber es wäre auch nicht bloss den christlichen Interessen, sondern schon den Anforderungen der gewöhnlichsten Kritik zuwider, wenn man in diesem Funken den so bedeutsamen Schöpfungsbegriff selbst erblicken wollte. Ich will noch lieber mit den Kirchenvätern zu der mehr als unwahrscheinlichen Hypothese greifen, dass Platon aus der Genesis geschöpft habe, als mit dem Jesuiten Baltus auch das Vorhandensein jenes Funkens abläugnen. Denn die positive Offenbarung negirt nicht sowol die natürliche Offenbarung, als wie sie dieselbe voraussetzt: aus dieser aber stammt jener Funke, stammt alles Grosse und Bewegende, was den Eindruck des Timaeus auf uns mitbestimmt. Aber ich will noch lieber jener Kurzsichtigkeit und Stumpfheit des Baltus mich schuldig machen, als mit dem Unglauben und Halbglauben der Hallucination unterliegen, als habe Platon — unabhängig von der positiven Offenbarung — die Schöpfung aus dem Nichts gelehrt, als habe er sie lehren können, was nach seinen eigenthümlichen Voraussetzungen gradezu unmöglich war. Vollends aber das höchste Maass unwissenschaftlicher Praeeoccupation erreicht es, wenn man, wie es auch geschieht, den Schöpfungsbegriff zwar im Platon behauptet, im Mose aber entweder ganz verkennt oder doch nicht mehr, nicht weniger anerkennt als im Platon. Denn im Platon laufen handgreiflich die Begriffe des Göttlichen und der Welt durcheinander, die Eigenschaften göttlicher Güte und Allmacht aber widereinander. Darum beabsichtigt zwar der auf die Idee des Gu-

Digitized by Google

ten blickende, und der durchaus als neidlos geschilderte Gott auch die Welt so gut als möglich zu machen. Aber dies „so gut als möglich," das sich auf den Eindruck der wirklich gewordenen Welt stützt, scheint dem Weltbildenden Gotte doch eine so erhebliche Schranke aufzuerlegen, dass dieser sich von der unmittelbaren Durchführung seines Geschäftes zurückzieht, das dann natürlich auch in den Händen seiner untergeordneten Nachfolger zu schlechthinniger Güte nicht mehr zu gelangen vermag. Und wiewohl es hierzu nicht gelangt, heisst die Welt Platon dennoch ein vollkommner und glückseliger Gott Und wiewohl der Timaeus grade von Denjenigen angeführt zu werden pflegt, die von Platons Theologie die Identität mit dem Christenthum behaupten: eben hier greift er am Umfassendsten nach den Göttern der Volksreligion. Wer, wie er, die Schwierigkeit Gott zu erkennen, die Unmöglichkeit ihn Allen zu verkündigen, beklagt: Der kann nicht wissen, dass Gott selbst sich allen Menschen „nicht unbezeugt gelassen" hat. Wer wie er von den Sternen und andern gewordenen Göttern redet, der kann den Einigen oder gar den dreieinigen Gott nicht kennen.

Nachdem wir so den Grundstein der platonischen Physik weggezogen haben, kann es nicht von Interesse sein, noch die einzelnen Bestimmungen derselben an ein christliches Maass zu halten. Wir wenden uns vielmehr weiter zu der Staatslehre, und zwar sofort mit der Frage, ob nicht auch in dieser ein principiell entscheidendes Verhältniss vorliegt, das uns, ähnlich wie dort, aller Detailuntersuchungen überhebt. Und gewiss! alle jene so zahlreichen Zusammenstellungen der platonischen Republik, sei's mit der christlichen Kirche sei's mit der politischen Gesetzgebung des Alten Bundes, hätten gar nicht aufkommen können, wenn man sein Auge schärfer auf die Principien, statt auf abgeleitete Bestimmungen gerichtet hätte. Alle Lehren der platonischen Politik — mögen sie nun Irrthümer oder Wahrheiten sein, dependiren von der in den Gesetzen am Deutlichsten ausgesprochenen Forderung, dass nicht in etwas Sterbliches sondern in Gott des Staates Princip und Maass, sein Anfang und sein Ende verlegt werde. Und dieses Ziel wird nicht anders erreicht werden können: als

Digitized by Google

wenn entweder die Philosophen zur Herrschaft gelangen, oder auch die Herrscher zu philosophiren anfangen. Nur in einem dieser Fälle, dann aber auch gewiss wird das im Himmel befindliche Urbild des Staates auch auf Erden Möglichkeit haben, – in einer Art von Wiederbelebung des Alten Athen, in der völligen Unterwerfung aller Einzelnen unter das Ganze, in einer Darstellung dieses Ganzen zu dem vollkommnen Bilde Eines grossen und durchaus gerechten, in seiner Gerechtigkeit aber auch glückseligen Menschen. Und hiermit hat Platon nun auch insofern durchaus Recht behalten, als es wirklich nicht eher besser geworden ist, weder im Leben der Völker noch in dem der Einzelnen, als bis aus einem göttlichen Princip die Gerechtigkeit aller Gemeinschaft, aus der Rücksicht auf das ewige Heil auch alle Entscheidungen über das zeitliche Wohl abgeleitet wurden. Die alten Staaten starben, und mit ihnen ihre Religionen. Aber aus der Verwesung der Welt schuf Gott ein Neues: die christliche Kirche und den christlichen Staat. Und auch darin hat Platon Recht behalten, dass das aus diesem Neuen hervorquellende Gemeinleben sich gestalten müsste nach dem Bilde und in das Wesen eines vollkommnen Mannes. Und so mag denn eine müssige Beschaulichkeit sich auch noch weiter daran ergötzen, ähnliche Erfüllungen dieses platonischen Prophetenthums in der christlichen Welt aufzusuchen! Aber — die Hand aufs Herz! — glaubt man wirklich, dass der Prophet selbst diese seine Erfüllung als solche erkannt hätte — dass Platon jenes göttliche Princip und diesen vollkommen Menschen, dass er seinen König-Philosophen und dessen Werk wiedergefunden hätte in dem Menschensohne, der sich selbst als einen König bekannte, aber als einen solchen, dessen Reich nicht von dieser Welt sei, der sich selbst „die Wahrheit" nannte, zugleich aber seinem himmlischen Vater dafür dankte, nicht bloss dass er sich den Einfälligen offenbart, sondern auch den Weisen dieser Welt verborgen habe; und in der Kirche, die der geistliche Leib ist dieses Menschgewordenen und zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit wieder erhöhten Gottes, und in dem christlichen Staat, der mit dem Inbegriff aller seiner Kultur wie das wechselnde Kleid ist um diesen ewigen und zur Ewigkeit reifenden

Digitized by Google

Leib. Das Allermildeste was Platon dem gegenüber vielleicht gesagt hätte, wäre gewesen, dass er in ihm gefunden hätte, was er gesucht, aber dass er es nicht so und nicht da gefunden habe, wo und wie er es gesucht hätte [1]). Viel wahrscheinlicher ist es mir doch aber noch, dass auch Platons Verhältniss zum christlichen Leben dem des Plotin sehr ähnlich gewesen wäre. Denn gewiss! soweit der Himmel von der Erde, soweit die erlöste Menschheit von der unerlösten, soweit das Neue Jerusalem von dem Alten Athen entfernt ist, soweit liegt auch der Platonismus von dem Staat und der Kirche des Christenthums auseinander [2]).

Und damit ist nun alles Das, wenigstens dem Principe nach gesetzt, was noch über die oben (p. 366) angedeutete Verschiedenheit in der Stellung zu bemerken wäre, die der Platonismus und die das Christenthum zur Volksreligion und zur Praxis, zur Fachwissenschaft und Kunst behauptet haben. In allen diesen Beziehungen hat nicht sowol Platon als das Christenthum der Menschheit zur Wahrheit, zum Reichthum und Leben verholfen. Wissentlich und unwissentlich hat der Platonismus dazu gedient, den polytheistischen Irrthum zu stützen, statt zu stürzen: die Krisis des sittlichen Lebens hat er verschoben, aber nicht zum Besseren, wenigstens nicht zur Genesung gewandt: die Fachwissenschaft, die in ihren verschiedenen Zweigen eins der stärksten Bänder ist, das die untergehnde heidnische Welt mit der aufgehnden christlichen verknüpft, ist zum Mindesten eben so viel ohne ihn als durch ihn gross geworden; und auch die — mit Einer Hand von ihm geschützte, mit der andern aber hart von ihm gestrafte — Kunst musste erst in den Jungbrunnen der Offenbarung niedertauchen, ehe sie innere Einheit und neue Kraft zu solchen Gebilden fand, die Platons Kritik nicht mehr mit Recht getroffen hätte. —

Diese evidentesten unter allen Geschichtswahrheiten hat unser voraufgehndes Buch zum Theil entwickelt, zum andern

1) Quaerite quod quaeritis sed non est ubi quaeritis. Aug. Confession. IV. 18.

2) Daher heisst es z. B. auch in der Apologia Confess. August. IV. 20—22 mit Recht: Nec vero somniamus platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem.

Digitized by Google

Theil hat sich das nächstfolgende damit zu beschäftigen [1]): hier genüge es, sie und in ihnen unsere ganze bisherige Betrachtung zu versiegeln mit einem Bekenntnisse Augustins, und einer Warnung Luthers:

„Nos quidem" heisst es de civitate Dei II. 14. „Platonem nec deum nec semideum perhibemus, nec ulli sancto angelo summi Dei, nec veridico prophetae, nec apostolo alicui, nec cuilibet Christi martyri, nec cuiquam christiano homini comparamus!"

Luther aber kommt häufiger, als man es vielleicht denken sollte, auf den Weisen Platon zurück, den er zu den besten unter den alten Philosophen rechnet. Aber der Weise Platon hört ihm nie auf, der Heide Platon zu sein, und alle Philosophie überhaupt erscheint ihm als menschliche Thorheit gegenüber der Weisheit Gottes. „Die philosophi, absonderlich des Platonis Anhänger," reden in manchen Stücken nicht so „gar närrisch" von Gott, wie er ein verständiges Wesen sei, das die Welt regiere, und alles Guten in der Natur Ursache. Auch die Art, wie Platon den zeitlichen Anfang der Welt, die Autorität des politischen Regiments und Aehnliches zu begründen sucht, behandelt er ausführlich und mit Anerkennung, „Was den Unterricht von äusserlichen Sitten anlangt, darin kann man wahrlich der Heiden Fleiss und Geschicklichkeit nicht tadeln." Doch sind sie alle unter Mose, der nicht allein von guten Sitten, sondern auch vom Gottesdienst lehrt. Und ist dennoch wahr, dass der so auf Mose beruht, nur den Raben Noäh, von der Taube aber und dem Oelblatt nichts hat. Dieser Rabe nämlich, der aussen um den Kasten herumfleucht, und hier aussen nicht Frieden findet, innen im Kasten ihn aber nicht sucht, ist ein Gemälde nicht allein des Gesetzes, so von Gott gegeben ist, sondern auch aller menschlichen Vernunft und Weisheit, aller Gesetze und der ganzen Philosophie. Dazu fehlt den heidnischen Philosophen selbst das Eine, was doch Mose hat, und was überhaupt die Welt und die Kirche Gottes unbedingt von einander scheidet — die Verheissung. Eben desswegen hat Luther auch an allen solchen Gedanken ein Doppeltes auszusetzen: „die schwindelhafte Einbildung, nach der sie allezeit schmecken," und dass

Digitized by Google

sie auf solche Fragen verfallen, aus denen sich die Vernunft nicht wickeln kann. Er warnt und vermahnet Jedermann, dass er das müssige Speculiren lasse, und, die ungegründeten Meinungen der Heiden nicht überschätze. Er flattre nicht zu hoch sondern bleibe hienieden bei der Krippe und den Windeln, in denen Christus liegt. Da kann man des leibhaftigen Gottes nicht fehlen, sondern trifft ihn gewisslich. „Wenn Du aber nicht anstossen willst, so ergreife zuerst das Kind, das uns geboren ist, und verwandle kein Auge von ihm. Wachse mit ihm, und nimm zu, und übe Dich in seinem Glauben. Alsdann wirst Du Gott finden; alsdann wirst Du alle Fragen, z. B. auch von der ewigen Gnadenwahl auflösen können, welche den fleischlichen Menschen tödten. Wenn Du empfindest, dass Dir der Sohn gefalle, wenn Du Dich an ihm ergötzest, dass er Dir zu Gute ein klein Kind geworden ist, wenn Du ihn anfängst lieb zu gewinnen, alsdann sei getrost, und halte gewiss dafür, dass Du zu der Zahl der Gerechten gehörst, und den der Vater gezogen habe, — nicht durch einen metaphysischen Zug, durch Offenbarung oder Gesicht!“

So lautet Luthers Regel über das Verhältniss von Heidenthum und Offenbarung, von Glauben und Wissen, von Platonismus und Christenthum; und von dieser Regel setzt er dann hinzu: „ich wollte gern, dass man sie nach meinem Tode hielte.“ [1]).

1) Vgl. besonders IV. ed. Walch. 278. (ad. Jesaj. IX. 6.) und XXII p. 203 (157), aber auch I. 3. u. 79. 80, 234 5., 730; 907. 8; 1028; 2143; V. 2222: 3139; VI. 2169. VIII. 1765. u. A. Dazu Val. Löscher (an der oben p. 123. angeführten Stelle), Brucker IV. .1 p. 93, und Acta philosophorum X. v. Jahre 1719. p. 579—594.

Die vollständige Literaturangabe in Betreff der Vergleichungen des Platonismus mit dem Christenthum bleibt unserm dritten Bande vorbehalten, der auch den innern Zusammenhang nachzuweisen versuchen wird, in welchem diese Vergleichungen mit dem wechselnden Stande der philologischen, philosophischen und theologischen Wissenschaft, nach ihren confessionellen und sonstigen Verschiedenheiten gestanden haben. Dennoch wird es manchem meiner Leser erwünscht sein, schon hier einige der bezeichnendsten Schriften dieser Art, soweit sie der neuesten Zeit angehören genannt zu sehn, und wäre es auch nur um ihre Behandlung mit der meinigen vergleichen zu können. Den eigentlichen Anstoss zu einer erneuten Behand-

Digitized by Google

lnng der Frage gab das bekannte Buch von Ackermann. Das Christliche im Platon und in der platonischen Philosophie. Hamburg 1835. (ins Englische übersetzt von Ashburg mit Einleitung von Shedd. Edingburgh. 1861; recens. von H. Ritter u. Nitzsch in den Theol. Studien uud Kritiken 1836. p. 471. und 486.) Der Zeit nach umgeben dasselbe zunächst eine Anzahl weniger bedeutender Abhandlungen, wie Staeudlin de philosophiae Platon. cum doctrina religionis Judaic. et Christian. cognatione. Göttinger Programm 1891. 4. 13. p. (vgl. Göttinger Gelehrt. Anz. no. 35. dess Jahres). Grotefend comm. in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur. Göttinger Preisschrift v. J. 1820. Bobertag de ratione inter spiritum sanctum et mentem humanam ex Platonis philosophia intercedente. part. 1. 63. p. Breslau 1824. Baumgarten-Crusius disciplina juvenilis. Platonica cum nostra comp. Meissner Programm 1836. Stallbaum oratio, qua doctrina de deo Platonico et christian. inter se com. Leipziger Programm 1838. Adalbert Schmidt Platonis philosophia moralis quomodo cum doctr. christ. concinat. Haller Programm. 1840, um anderer nicht zu gedenken, die sich auf Platon nur ganz im Allgemeinen und mittelbar beziehn, wie z. B. Hüpeden comm. qua comp. doctrina de inimicorum amore christiana cum ea quae in libris philosoph, Graecorum traditur. Göttingen 1817. oder Elverfeldt de convenientia philos Platon. cum philos. nostrae aetatis. Jena 1804. Schaarschmidt Plato et Spinoza inter se comp. Berlin. Diss. 1846. Stallbaum orat, de confusione Leibnitzii et Platonis in agendis providentiae divinae vindiciis Leipz. Progr. 1848. Scheele. Joh. Arndt und Platon. Berlin 1860. Ein im Vorübergehn oft und in der verschieden sten Weise behandeltes Thema erörtertausführlich Mehlis comp. Platonis doctrina de vero reipublicae exemplo cum christiana de regno divino doctrina. Göttinger Preisschrift 1845. Ausserdem aber erschienen als nennenswertheste Darstellungen F-C. Baur Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, Tübingen 1837. Michelis Die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenb. Wahrheit Münster 1859. nnd 1860. D. Becker Das philosophische System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma. Freiburg im Breisgau 1862. Mit diesen unter sich wie von uns sehr verschiedenen Standpunkten liegt es uns noch ob, uns principiell auseinander zu setzen. Vergleiche dazu vorläufig D. Eduard Schmidt Vernunftreligion und Glaube Waren 1846. p. 86· seq. sowie meinen Aufsatz bei Niedner bes. p. 368. und d. 89—92. sowie die Selbstanzeige von meinem I. Bande in den Gött. Gel. Anz. v. J. 1862. no. 33.

Druck der Gebrüder Hofer in Göttingen.

Digitized by Google

Inhaltsübersicht.

Zweites Buch: Der Platonismus und das klassische Alterthum.

§. 15. Verhältniss des Platon zur früheren Entwickelung p. 3—38.

Religiöser Standpunkt p. 21. politische p. 25. und litterarische Beschaffenheit p. 30. Verhältniss zur früheren Philosophie p. 33. Resultate der bisherigen Entwicklung und Aufgabe des Platonismus p. 38.

§. 16. Platons Verhältniss zu seinen Zeitgenossen 39—158.

Aeltere Zeitgenossen, besonders Sokrates p. 51. gleichaltrige: Xenophon und andere Sokratiker p. 68. jüngere Zeitgenossen: Aristoteles, (persönliche p. 71. und literarische Beziehungen zu Platon p. 76. Bericht und Kritik in Betreff des philosophischen System nach dessen Genesis p. 81. und einzelnen Bestandtheilen: zweite Gruppe der Dialoge p. 116. erste p. 120. dritte p. 136. Anhang p. 138) Hestiaeus, Speusipp, Heralides Ponticus, Xenocrates, Hermodor, Philippos der Opuntier, Eudoxus p. 152. Staatsmänner und Redner, besonders Demosthenes p. 156. die Komiker p. 157. Ergebniss p. 158.

§. 17. Der biographische Mythus und die litterarische Tradition 158—197.

Wahrheit und Dichtung in der alten Litteraturgeschichte p. 159. in Betreff Platons p. 162. Speusipp und die panegyrische, satyrische und mikrologische Gruppe der Berichterstatter über Genealogisches, Chronologisches, den apollinischen Charakter Platons und seine Reisen p. 178. Sammlungen und Anordnungen der Schriften (Aristophanes v. Byzanz, Derkyllides, Thrasyll, Varro.) p. 186. Höhere und niedere Kritik derselben. p. 97.

§. 18. Der Platonismus und der Ausgang der griechischen Philosophie. 197—233.

Die Schulen der drei Meister: die sokratischen p. 204. die peripatetische p. 209 die akademischen p. 216. Die Systeme

Digitized by Google

der Epigonen: Stoiker p. 226. Epikureer p. 232. Skeptiker p. 233.

§. 19. Der Platonismus und die Philosophie der römischen Welt p. 234 – 335.

Anlass und Aufgabe der römischen Philosophie p. 239. Cicero p. 252. Seneca als Repräsentant der jüngeren Stoa p. 260. Plutarch p. 281. Neupythagoreer p. 295. Neuplatoniker p. 335.

Drittes Buch: der Platonismus und das Christenthum.

§. 20. Einleitung p. 339—344.

§. 21. Das angebliche Hebraisiren des Platon 344—353.

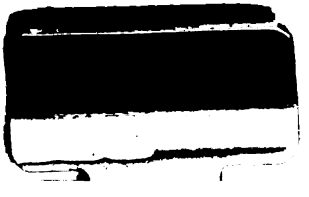
§ 22. Der Platonismus und das Neue Testament 354—386.

Digitized by Google

Digitized by Google

b89094324563
b89094324563a

Digitized by Google



Digitized by Google

89094324563

B89094324563A